

BERKELEY

Abhandlung über die

Prinzipien der menschlichen Erkenntnis

Übersetzt und mit Anmerkungen versehen

von

Friedrich Ueberweg

Vierte Auflage



Der Philosophischen Bibliothek
Band 20

Leipzig · Verlag von Felix Meiner · 1917

g.

Drei Di[illegible] ilonous.

[illegible] er.

[illegible] 40.

Die vor[illegible] nige Schrift des Philosophen[illegible] len, welcher ihm zum ersten M[illegible] nt nur gut lesbar, sondern wah[illegible] es Originals.

[illegible] Literaturzeitung.

Th[illegible] ung.

Mit Vorw[illegible] R. Schmidt.

Das We[illegible] pfindungen eine mehr als hi[illegible] luten, nichts als Vorstellunge[illegible] von bleibendem Interesse ist,[illegible] r Übersetzer hat es gut verde[illegible] r Erleichterung, in tüchtigen [illegible] chen Rundschau.

[illegible]iris.

Übersetzt und mit Anm. und Reg. hrsg. von **L.** und Dr. **F. Raab.**
1913. XXIV, 139 S. Preis M. 3.50, geb. M. 4.—.

Ein höchst merkwürdiges Werk, das mit der langatmigen Beschreibung einer von Berkeley erfundenen — Medizin beginnt, von diesem realistischen Ausgangspunkt sich aber allmählich in die Sphären der Naturphilosophie und schließlich der Religionsphilosophie erhebt, bis es zu den tiefsten Geheimnissen der Gottheit gelangt.

Theologisches Literaturblatt.

Alciphron.

Übersetzt und mit Anm. und Reg. hrsg. von **L.** und Dr. **F. Raab.**
1915. XXXIX, 438 S. M. 9.—, geb. M. 10.—.

In den Alciphron-Dialogen B.'s, von denen uns hier eine erstmalige, sprachlich und stilistisch gute Übersetzung geboten wird, weht die klare, ruhige Luft der platonischen Unterredungen. B. ist ein Volksfreund wie sein Landsmann Roger Casement. Zwar nicht um Freiheit, sondern um Religion handelt es sich für B.: er will sie dem Volke erhalten gegenüber den Freidenkern, obenan Collins und Shaftesbury, seine Schrift ist gegen den Deismus gerichtet. Und er verteidigt das Christentum vom Standpunkt des Supranaturalismus aus, indem er praktisch etwa auf die Linie Lockes hinauskommt, so sehr er sich in der philosophischen Begründung von diesem trennt. Wer den Geistesströmungen dieser reichen Zeit Aufmerksamkeit schenkt, findet hier eins der grundlegenden Werke des später so wichtigen Supranaturalismus.

Evangelische Freiheit.

Berkeley. The Principles of Human Knowledge. Ed. by T. J. McCormack. 1913. XVII, 128 p. M. 2.50, geb. M. 3.—

— Three Dialogues between Hylas and Philonous. Ed. by T. J. McCormack. 1913. VII, 136 p. M. 2.50, geb. M. 3.—

BERKELEY

Abhandlung über die

Prinzipien der menschlichen Erkenntnis

Übersetzt und mit Anmerkungen versehen

von

Friedrich Ueberweg

Vierte Auflage



Der Philosophischen Bibliothek
Band 20

Leipzig · Verlag von Felix Meiner · 1917



G. Berkeley's

Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis,

worin die Hauptursachen der Irrtümer und Schwierigkeiten in den Wissenschaften, nebst den Gründen des Zweifels, des Unglaubens an Gottes Existenz und der Religionsverwerfung geprüft werden.

(Zuerst erschienen im Jahre 1710.)

Vorrede.

Bei dem lebhaften Interesse, welches sich in jüngster Zeit der Geschichte der Philosophie zugewandt hat, ist es mir als angemessen erschienen, das Hauptwerk eines Denkers, wie George Berkeley, der einen der möglichen und relativ berechtigten philosophischen Standpunkte mit Entschiedenheit vertritt, mit unübertroffener Klarheit begründet und mit vollster Strenge und Konsequenz entwickelt, als eins der klassischen Dokumente moderner Spekulation dem Bewusstsein der Zeitgenossen durch eine Übersetzung näher zu bringen, an welche sich erläuternde und prüfende Anmerkungen anschliessen. Berkeleys „Dialoge zwischen Hylas und Philonous", die dasselbe Thema, wie die „Prinzipien der menschlichen Erkenntnis", in einer etwas populäreren Form behandeln, sind im vorigen Jahrhundert zweimal ins Deutsche übertragen worden, die „Prinzipien" aber bisher noch niemals.

Berkeleys Grundlehre ist ein absoluter Immaterialismus. Es existieren keine materiellen Substanzen, keine an und für sich ausserhalb des Geistes bestehenden Körper; was wir Körper nennen (und worauf der Ausdruck „Materie", falls derselbe eine gültige Bedeutung behalten soll, bezogen werden muss) sind Komplexe von „Ideen", also von Gebilden, die nur im Geiste und nicht ausserhalb desselben

existieren können*). Natürlich gilt dies von dem eigenen Leibe eines jeden ebensowohl, wie von allen anderen Körpern; dass die letzteren ausserhalb des Leibes existieren, leugnet Berkeley ebensowenig, wie irgend ein anderer. Die „Ideen“ (im weiteren Sinn dieses Wortes) werden teils durch sinnliche oder innere Wahrnehmung gegeben, teils mittels der Reproduktion, Analyse und Kombination gebildet; die ersteren bringt Gott nach einer bestimmten Ordnung, welche wir die Naturgesetzmässigkeit nennen, nicht vermittelst einer ausser uns existierenden Materie, sondern unmittelbar in uns hervor; die letzteren vermögen wir in uns durch unseren Willen hervorzurufen. Der Geist ist aktiv, er denkt und will; die körperlichen Dinge aber existieren, weil sie Ideen oder Ideenkomplexe sind, nur in dem Geist als von ihm gedachte, nicht denkende und nicht wirkende Objekte.

Diese Doktrin, der Gegenpol des Materialismus, kann heute, da der letztere zu einer erneuten Macht gelangt ist, neben dem historischen Interesse auch unmittelbar ein philosophisches beanspruchen. Sie hat in jüngster Zeit in Britannien namhafte Vertreter gefunden. In naher Verwandtschaft stehen mit ihr die Doktrinen mehrerer der angesehensten unter den neuesten englischen und schottischen Denkern. Das rege Interesse für Berkeleys Doktrin bekundet sich auch durch die jetzt eben von Professor Fraser in Edinburgh veranstaltete neue Gesamtausgabe der Werke dieses Denkers. Ist uns heute die Berkeleysche Form des Idealismus fremder geworden, so steht dieselbe doch zu den verschiedenen seit Kant unter uns aufgekommenen und unser gegenwärtiges Philosophieren zunächst bedingenden Richtungen in einer so nahen Beziehung, dass ein jeder, der über den gegenwärtigen Zustand auch der deut-

*) „Nothing properly but persons or conscious things really exist. All other things are not so much existences, as manners of the existence (ideas) of persons.“

schen Philosophie orientiert sein und ein begründetes Urteil über die obschwebenden philosophischen Verhandlungen gewinnen will, auch sie zu berücksichtigen genötigt ist.

Berkeleys „Theorie des Sehens", die der „Abhandlung über die Erkenntnisprinzipien" um ein Jahr vorausgegangen ist (sie erschien zuerst 1709, diese aber 1710), enthält (wie er auch selbst „Prinz." Sekt. XLIV sagt) noch nicht in jedem Betracht die spätere Doktrin. Dass diejenigen „Ideen", welche dem Gesichtssinn eigentümlich oder nur durch ihn percipierbar sind (also das Licht und die Farben), nicht ausserhalb des Geistes existieren können, nimmt Berkeley auch in der „Theorie des Sehens" an (wie das Gleiche bereits von Descartes und Locke gelehrt und seitdem fast allgemein anerkannt worden war), aber in dieser Schrift behauptet er noch nicht ausdrücklich das Gleiche von den auch durch den Tastsinn percipierbaren „Ideen"; er versucht in ihr den Nachweis zu führen, dass die Entfernung nicht unmittelbar gesehen, auch nicht aus Linien und Winkeln erschlossen, sondern aus Perceptionen von ganz anderer Art erschlossen werde, welche Theorie den Übergang zu der weiter gehenden der „Principles" vermittelt, dass auch Entfernung und überhaupt Ausdehnung, Figur, Grösse, Lage und Bewegung nur im Geiste als dessen „Ideen" existieren.

Die Lektüre Berkeleyscher Schriften ist in hohem Masse zu eigenem Denken anregend. Von den allgemeinen philosophischen Begriffen, welche die Überlieferung zu fixieren pflegt, geht Berkeley überall auf die konkreten Anschauungen zurück, auf denen dieselben beruhen, und prüft an diesen ihren Wert: das ist das offenbare Geheimnis seiner Kraft. Ich kenne unter den Schriften neuerer Philosophen kaum irgend welche, die so frei von ungeprüfter Hinnahme traditioneller Abstraktionen, so selbständig und kühn im Neubau, so mustergültig in der Darstellung und durch eben diese Vorzüge insbesondere zur ersten Ein-

führung in die philosophische Forschung so geeignet wären wie die „Meditationen" des Descartes und die „Erkenntnisprinzipien" unseres Berkeley.

Dass diese Anerkennung nicht die Zustimmung zu der Berkeleyschen Doktrin in sich schliesse, ist selbstverständlich. Ich habe kritische Bemerkungen beigefügt, die zu selbständigem Nachdenken über die erörterten Probleme den Leser anregen mögen, wie auch Erläuterungen, welche besonders die historischen Beziehungen nachweisen.

Die Philosophie hat den gewöhnlichen Voraussetzungen gegenüber teils die Aufgabe der Berichtigung und Erweiterung, teils aber auch die der blossen Aufklärung und Begründung; sie soll nicht bloss neue Resultate erstreben, sondern auch von den Gründen einer richtigen, wissenschaftlich haltbaren Annahme, die sich zunächst dem Bewusstsein zu entziehen pflegen, Rechenschaft geben. Bei der Sinneswahrnehmung bedarf das naive Dafürhalten, dass Aussendinge existieren, und dass dieselben eben da und eben so existieren, wo und wie unsere Wahrnehmungsbilder uns vorschweben, in gewissem Betracht der Korrektur, in anderem aber der Rechtfertigung. Beides wird am leichtesten bei einer durchgängigen Bezugnahme auf Berkeleys Doktrin in einer solchen Weise sich erfüllen lassen, dass dadurch der ganze Kreis der hier zu berücksichtigenden Probleme deutlich ins Licht tritt. Diese Probleme gehören teils der Psychologie und der Theologie, teils der Logik an; in der letzteren Beziehung möchte ich meine kritischen Bemerkungen als eine wesentliche Ergänzung zu dem ersten Abschnitt (über die äussere und innere Wahrnehmung) meines „Syst. der Logik" (Bonn 1857, 3. Aufl. ebend. 1868) betrachtet sehen.

Königsberg, 22. Januar 1869.

F. Ueberweg.

Berkeleys Leben und Schriften.

George Berkeley, geboren zu Killerin in der Grafschaft Kilkenny in Irland am 12. März 1685*), war ein Abkömmling der edlen englischen Familie Berkeley. Mehr als zwanzig Jahre vor seiner Geburt kam sein Urgrossvater, der erste Lord Berkeley of Stratton, der von Karl II. seinen Adel empfangen hatte, als Statthalter nach Ireland, und mit ihm siedelte, wie es scheint, sein Sohn, Berkeleys Grossvater, ebendorthin über George Berkeley trat fünfzehnjährig, am 21. März 1700, in das Trinitätskollegium *(Trinity college)* zu Dublin und gehörte demselben, nachdem er 1707 eine Stelle als Genosse *(fellowship)* erlangt hatte, bis zum Jahre 1713 an. Peter Brown, der nachmalige Bischof von Cork, war der Vorsteher der Anstalt. Lockes „Versuch über den menschlichen Verstand", aber auch Schriften des Baco, Descartes, Malebranche und Newton wurden dort eifrig studiert. Im Jahre 1707 erschien eine lateinische Abhandlung von Berkeley: *„Arithmetica absque Algebra aut Euclide demonstrata"*, 1709 folgte der *„Essay towards a New Theory of Vision"*, 1710 die *„Principles of Human Knowledge"*; darnach schrieb Berkeley die (im Jahre 1713 veröffentlichten) *„Dialogues between Hylas and Philonous"*. In den beiden letztgenannten Schriften trägt er seine philosophische

---

* Gewöhnlich wird angegeben 1684. Das obige Datum beruht, wie die meisten Notizen in dieser Lebensbeschreibung, auf A. C. Frasers *Memoir of Berkeley* (1864) in dem *Imperial Dictionary of Universal Biography.*

Doktrin vor, und zwar in jeder derselben vollständig; nur die Form ist eine verschiedene, in den *„Principles“* die der systematischen Entwickelung, in den *„Dialogues“* die des persönlichen Kampfes zwischen einem Anhänger der Berkeleyschen Doktrin (Philonous) und einem Gegner (Hylas), welcher letztere jedoch nicht eine feste, allseitig durchgebildete philosophische Ansicht der Berkeleyschen entgegensetzt, sondern von der vulgären Unklarheit über das Problem ausgehend, allmählich zu einer wissenschaftlicheren Auffassung fortschreitet, aber sich von einem Standpunkt nach dem andern durch seinen Gegner verdrängen lässt, bis er endlich diesem gewonnenes Spiel giebt und nur im Ausdruck eine Konzession zu Gunsten der vulgären Redeweise verlangt, welche Philonous, ohne sie zu billigen, sich gefallen lässt, die jedoch, indem sie zu einem Doppelgebrauch des Wortes „Materie“ (im phänomenalen und im transscendentalen Sinne) führt, nicht ganz unbedenklich ist. Die *„Dialogues“* haben vermöge der lebendigeren Weise der Darstellung einen eigentümlichen Reiz, die *„Principles“* aber enthalten die Doktrin in der ursprünglichsten, rein wissenschaftlichen Gestalt.

Im Jahre 1713 besuchte Berkeley London; hier erfolgte die Veröffentlichung der *„Dialogues“*. Mit Swift, Pope und anderen hervorragenden Schriftstellern trat Berkeley in ein Freundschaftsverhältnis. Durch Swift dem Grafen von Peterborough empfohlen, begleitete er diesen als Kaplan und Sekretär auf dessen Gesandtschaftsreise durch Frankreich nach Italien vom November 1713 bis zum August 1714. Bald nach der Rückkehr erkrankte er in London. Nach seiner Genesung schrieb der mit ihm befreundete Dr. Arbuthnot scherzhaft an Swift: „Der arme Philosoph Berkeley hat jetzt die Idee Gesundheit; es hat schwer gehalten, ihm diese beizubringen, denn eine seltsame Fieber-Idee hatte sich bei ihm so festgesetzt, dass es nicht leicht war, dieselbe durch Einführung der entgegengesetzten zu vertreiben.“

Bald hernach trat Berkeley eine zweite Reise nach Frankreich und Italien an, als Begleiter eines Sohnes des Bischofs von Clogher. In Paris disputierte Berkeley im Jahre 1715 mit Malebranche, dem berühmten Vertreter der Lehre, dass wir alle Dinge in Gott schauen. Die Doktrin

des Malebranche, dass es zwar materielle Dinge gebe, die ausserhalb des Geistes existieren, dass aber diese Dinge nicht auf den Geist zu wirken vermögen, jedoch im göttlichen Geiste repräsentiert seien, und dass wir diese Repräsentation anschauen, konnte leicht die weitergehende Ansicht veranlassen, dass materielle Dinge überhaupt nicht existieren, da ja dieselben nichts zu bewirken vermöchten und da doch nicht vorauszusetzen sei, dass Gott sie völlig zwecklos erschaffen habe; durch diesen Gedankengang ist schon vor Berkeley der philosophierende (in Oxford erzogene) Theolog Arthur Collier (geb. 1680, gest. 1732), der vom Studium der Schrift eines Anhängers des Malebranche, John Norris *„Theory of the Ideal or Intelligible World“* (2 voll. 1701) ausging, zu einer mit der Berkeleyschen im wesentlichen übereinstimmenden Lehre gelangt, die er 1703 gewonnen und vielen Personen mündlich mitgeteilt hat und in einer abgedruckten, vom Jahre 1708 datierten Abhandlung über die vom Geist abhängige Existenz der sichtbaren Welt (*„on the dependent Existence of the Visible World“*) und in der gedruckten Schrift *„Clavis universalis or a new Inquiry after truth, being a Demonstration of the non-existence or impossibility of an External World“*, London 1713, entwickelt.

In Italien verweilte Berkeley bis gegen 1720. Natur, Kunst und Volkssitten fesselten sein Interesse. Nach England zurückgekehrt, lebte er von 1721—1728 zumeist in London. Ihn beschäftigte zu dieser Zeit lebhaft der Plan, auf den Bermudas-Inseln ein College (nach dem Muster des Trinity College in Dublin) zu gründen, um das Christentum und die Civilisation in Amerika auszubreiten. Der König interessierte sich für das „fromme Werk“; durch den Minister Sir Robert Walpole wurde Berkeley eine ansehnliche Summe zum Zweck der Gründung der Anstalt zugesagt. Berkeley reiste, eine vorteilhafte Stellung als Dekan von Derry, die er seit 1724 inne hatte, aufgebend, im September 1728 nach Rhode-Island hinüber, begleitet von seiner jungen Frau, einer Tochter des Sprechers des Irischen Unterhauses Mr. Foster, mit der er sich im August 1728 vermählt hatte. In Amerika lebte Berkeley bis zum Jahr 1731. Da ward ihm durch Walpole erklärt, dass er alle seine Erwartungen aufgeben müsse und auf die versprochene Summe nicht zu hoffen

habe; es war über dieselbe anderweitig verfügt worden. Berkeley kehrte nach London zurück. Er veröffentlichte hier 1732 die gegen die „Freidenker“ gerichtete Schrift: *„Alciphron or the minute philosopher“*; er hatte dabei besonders Shaftesbury (gest. 1713, Verfasser der Schriften: *Characteristics of men, manners, opinions and times, Inquiry concerning virtue and merit, The moralists),* Mandeville (den Verfasser der „Bienenfabel“, London 1714, worin der Nutzen privater Laster, z. B. des Luxus, für die Gesellschaft behauptet wird) und Collins (den Verfasser eines *Discourse of free-thinking,* London 1713) im Auge. Der Ausdruck *„the minute philosopher“* beruht auf Cic. Cato maj. 23: *„sin mortuus, ut quidam minuti philosophi censent, nihil sentiam“*. Der *„Alciphron“* enthält Gespräche, welche Fraser sehr hoch stellt und als *„unrivalled for controversial acuteness and literary beauty in modern times“* bezeichnet; er urteilt (mit Dr. Hurd), dass nur Shafteburys *„Moralists“* und Addisons *„Treatise on Medals“* an Formvollendung denselben nahe kommen.

Der mit Berkeley befreundete Sherlock legte den *„Alciphron“* der Königin Karoline (der Gemahlin Georgs II.) vor, die Berkeley schon aus der Zeit vor seiner Reise nach Amerika persönlich kannte und hochschätzte: der Erfolg war, dass der philosophierende Theolog im März 1734 auf den vakanten Bischofssitz zu Cloyne in Irland berufen wurde. Er reiste im Frühling des folgenden Jahres von London aus dorthin ab. In der Verwaltung seines Bistums hat Berkeley im vollsten Masse seine Pflichttreue und Liebe zu seinem Berufe bewährt.

Berkeley hat auch politische und soziale Probleme mehrfach behandelt. Er hat bereits 1712 drei Predigten über den passiven Gehorsam veröffentlicht, dann anderes bis zu den *„Maxims concerning Patriotism“* welche 1750 erschienen. Ob er den im Jahre 1737 erschienenen utopischen Roman *„Adventures of Signor Gaudentio di Lucca“*, der manche philanthropische Reformvorschläge enthält, verfasst habe, ist sehr zweifelhaft.

Mehrere Schriften, insbesondere *„the Analyst“* (1734), sind mathematisch-philosophischen Streitverhandlungen gewidmet, welche das unendlich Kleine und unendlich Grosse betreffen. Berkeley berührt dieses Problem auch in den *„Principles“* CXVIII ff. Die nicht lange vorher durch

Newton erfundene (durch Leibniz nacherfundene und vervollkommnete) Infinitesimalrechnung gab dazu den Anlass. Die ersten Darstellungen der neuen Rechnungsweise hatten angreifbare Schwächen, Berkeley aber verwarf seinerseits auch Unverwerfliches. Er ward von mehreren Mathematikern bekämpft. Zur Klärung mathematischer Grundbegriffe hat dieser Streit unzweifelhaft beigetragen.

Auch auf das medizinische Gebiet hat sich Berkeley gewagt, indem er über die heilsamen Wirkungen des Teerwassers schrieb (*Siris,* London 1744; *Farther Thoughts on Tar Water,* 1752). Er verflocht dabei theologische Spekulation mit naturwissenschaftlichen Untersuchungen.

Die letzten Monate seines Lebens, seit dem Juli 1752, brachte Berkeley in ruhiger Zurückgezogenheit zu Oxford zu, wo sein zweiter Sohn studierte. Er starb dort, umgeben von seiner Familie, an einem Sonntage, am 14. Januar 1753.

Berkeleys kleinere Schriften sind als *„Miscellaneous Works“* zu Dublin 1752 erschienen, die sämtlichen Werke zu London 1784 (2 voll. 4⁰), wieder abgedruckt 1820 (3 voll. 8⁰) und 1843 (2 voll. 8⁰). Eine von Professor Fraser besorgte neue, vollständigere Ausgabe ist 1871 in London erschienen.

Berkeleys Lehre hat zwar stets nur wenige Anhänger gefunden, aber auf die fernere Entwickelung der Philosophie nicht unwesentlich eingewirkt. Hume schloss sich in einzelnen Beziehungen an sie an, ging aber zu einem Skepticismus fort, der Berkeleys religiöse Tendenz in das Gegenteil verkehrte. Reid und andere schottische Philosophen haben mit Humes Skepticismus zugleich Berkeleys Idealismus bekämpft, indem sie die Voraussetzung bestritten, die Berkeley mit den Aristotelikern und Cartesianern teilte, dass nur subjektive Gebilde oder „Ideen“ unmittelbar in unserem Bewusstsein seien, und dass also Aussendinge, wenn überhaupt dann nur mittels ihrer Repräsentation durch „Ideen“ erkannt werden könnten; doch war Reids Annahme eines unmittelbaren Bewusstseins um die Aussendinge (oder einer direkten Präsentation derselben) eine unhaltbare Fiktion. Kant steht in seiner Lehre von der Erscheinungswelt dem Berkeleyanismus nahe, entfernt sich aber auf diesem Gebiete von demselben durch seine Annahme, dass der sinnliche Stoff mittels apriorischer Formen gestaltet werde,

und tritt in geraden Gegensatz zum Berkeleyanismus durch seine Anerkennung der Existenz von Dingen an sich. In jüngster Zeit erfreut sich der Berkeleyanismus in Britannien namhafter Verteidiger; zu diesen gehören insbesondere: Professor A. C. Fraser in Edinburgh (der jedoch die Möglichkeit der entgegengesetzten Doktrin zugiebt) und Thomas Collyns Simon, der Verfasser der Schrift: „*On the Nature and Elements of the External World or Universal Immaterialism*“ London 1848 und 1862.

Einleitung.

I. Da die Philosophie nichts anderes ist als das Streben nach Weisheit und Wahrheit, so sollte man vernunftgemäss erwarten dürfen, dass die, welche am meisten Zeit und Mühe auf dieselbe verwendet haben, sich einer grösseren Ruhe und Heiterkeit des Gemütes, einer grösseren Klarheit und Sicherheit der Erkenntnis erfreuen und weniger durch Zweifel und Bedenken beunruhigt werden als andere Menschen. Wir sehen dagegen, dass vielmehr die ungelehrte Menge der Menschen, die auf der Landstrasse des schlichten Menschenverstandes wandelt und durch die Gebote der Natur geleitet wird, grösstenteils zufrieden und ruhig lebt. Ihnen scheint nichts, was gewöhnlich ist, unerklärlich oder schwer zu begreifen. Sie klagen nicht über irgend welche Unzuverlässigkeit ihrer Sinne und sind ganz frei von der Gefahr, in Zweifelsucht zu geraten. Sobald wir aber der Leitung der Sinne und der Natur uns entziehen, um dem Lichte eines höheren Prinzips zu folgen, um über die Natur der Dinge Schlüsse zu ziehen, nachzudenken, zu reflektieren, so erheben sich sofort tausend Zweifel in unserem Geist in betreff eben der Dinge, welche wir vorher völlig zu begreifen meinten. Vorurteile und Irrtümer der Sinne enthüllen sich von allen Seiten her unserem Blick, und indem wir diese durch Nachdenken zu berichtigen streben, werden wir unvermerkt in seltsame, von der gewöhnlichen Meinung abweichende Behauptungen, Schwierigkeiten und Widersprüche verstrickt, die sich in dem Masse, als wir in der Betrachtung weiter gehen, vermehren und steigern, bis wir zuletzt, nachdem wir manche verschlungene Irrgänge durchwandert

haben, uns gerade an dem Punkte wiederfinden, von welchem wir ausgegangen waren, oder, was schlimmer ist, bis wir die Forschung aufgeben und, in Zweifelsucht verloren, die Hände in den Schoss legen.

II. Man hält dafür, die Ursache hiervon liege in der Dunkelheit der Dinge oder in der natürlichen Schwäche und Unvollkommenheit unseres Verstandes. Man sagt, unsere Geisteskräfte seien beschränkt, und dieselben seien von der Natur dazu bestimmt, zur Erhaltung und Erleichterung des Lebens zu dienen, nicht zur Erforschung des inneren Wesens und der Einrichtung der Dinge. Zudem sei es nicht verwunderlich, dass der menschliche Verstand, da er endlich sei, wenn er Dinge behandle, die an der Unendlichkeit teilhaben, in Ungereimtheiten und Widersprüche verfalle, aus welchen sich jemals herauszuarbeiten ihm unmöglich sei, da es zu der Natur des Unendlichen gehöre, nicht vom Endlichen begriffen werden zu können.

III. Doch sind wir vielleicht zu parteiisch für uns selbst eingenommen, wenn wir die Quelle des Fehlers in den Anlagen unseres Geistes suchen und nicht vielmehr in dem unrichtigen Gebrauch, den wir von denselben machen. Es ist misslich, vorauszusetzen, dass richtige Schlüsse aus wahren Vordersätzen jemals zu Endergebnissen führen sollten, welche nicht aufrecht erhalten oder miteinander in Übereinstimmung gebracht werden könnten. Man sollte doch denken, dass Gott nicht so ungütig gegen die Menschenkinder verfahren sei, diesen ein lebhaftes Verlangen nach einem Wissen einzuflössen, welches er ihnen zugleich völlig unerreichbar gemacht hätte. Dies würde nicht zu dem gewöhnlichen liebevollen Verfahren der Vorsehung stimmen, mit welchem sie regelmässig ihren Geschöpfen die Mittel gegeben hat, durch deren rechten Gebrauch dieselben alle ihnen eingepflanzten Triebe unfehlbar zu befriedigen vermögen. Kurz, ich bin geneigt, zu glauben, dass weitaus die meisten, wo nicht alle Schwierigkeiten, welche bisher die Philosophen hingehalten und ihnen den Weg zur Erkenntnis versperrt haben, durchaus von uns selbst verschuldet seien; dass wir zuerst eine Staubwolke erregt haben und uns dann beklagen, nicht sehen zu können.

IV. Mein Vorsatz ist demgemäss, zu versuchen, ob ich ausfindig machen kann, welche Grundannahmen es seien,

die jene Fülle von Zweifeln und jenes unsichere Schwanken, die alle jene Ungereimtheiten und Widersprüche bei den verschiedenen Sekten der Philosophen in solchem Masse verursacht haben, dass die weisesten Menschen unsere Unwissenheit für unheilbar gehalten haben, indem sie annahmen, dieselbe rühre von der natürlichen Schwäche und Beschränktheit unserer Geisteskräfte her. Und es ist gewiss eine der Mühe lohnende Aufgabe, eine genaue Untersuchung über die ersten Prinzipien der menschlichen Erkenntnis anzustellen, dieselben allseitig zu sichten und zu prüfen, zumal da die Vermutung nicht unbegründet sein dürfte, dass jene Hindernisse und Anstösse, welche den Geist bei dem Suchen der Wahrheit aufhalten und verwirren, nicht sowohl in irgend einer Dunkelheit und Verwickelung der Objekte oder in einer natürlichen Schwäche des Verstandes ihre Quelle haben, als vielmehr in falschen Grundannahmen, an denen man festgehalten hat und die sich doch hätten vermeiden lassen.

V. Wie schwierig und aussichtslos auch immer dieser Versuch erscheinen mag, wenn ich in Betracht ziehe, wie viele grosse und ausserordentliche Männer vor mir die gleiche Absicht gehegt haben, so bin ich doch nicht ohne einige Hoffnung, welche sich auf die Erwägung gründet, dass die weitesten Aussichten nicht immer die deutlichsten sind, und dass der Kurzsichtige, weil er genötigt ist, die Objekte dem Auge näher zu bringen, vielleicht durch eine genaue Besichtigung aus geringer Entfernung solches zu erkennen vermag, was weit besseren Augen entgangen ist.

VI. Um den Geist des Lesers zu einem leichteren Verständnis des folgenden zu befähigen, ist es angemessen, einiges einleitend vorauszuschicken, was das Wesen und den falschen Gebrauch der Sprache betrifft. Die Erörterung dieses Gegenstandes aber führt mich dazu, einigermassen meine Hauptfrage schon im voraus mitzubehandeln, indem ich etwas berühre, das einen Hauptanteil an der Verwickelung und Trübung der Forschung gehabt und unzählige Irrtümer und Anstösse in fast allen Teilen der Wissenschaft veranlasst zu haben scheint. Dies ist die Meinung, der Geist habe ein Vermögen, abstrakte Ideen („*abstract ideas*") oder Begriffe („*notions*") von Dingen zu bilden.[1]) Wer nicht durchaus ein Fremdling in den Schriften und Disputationen der Philosophen ist, muss

zugeben, dass kein kleiner Teil derselben sich auf abstrakte Ideen bezieht. Man nimmt an, dass diese vorzugsweise das Objekt der Wissenschaften bilden, welche die Namen Logik und Metaphysik tragen, und überhaupt derjenigen, welche für die abstraktesten und höchsten Lehrobjekte gelten; in diesen allen wird man schwerlich eine Frage so behandelt finden, dass nicht vorausgesetzt würde, dass abstrakte Ideen in dem Geiste existieren und dieser mit denselben wohl bekannt sei.

VII. Allseitig wird anerkannt, dass die Eigenschaften (Qualitäten) oder Beschaffenheiten (*Modi,* Daseinsweisen) der Dinge nicht einzeln für sich und gesondert von allen anderen in Wirklichkeit existieren, sondern dass jedesmal mehrere derselben in dem nämlichen Objekt gleichsam mit einander vermischt und verbunden seien. Man sagt uns aber, dass der Geist, da er fähig sei, jede Eigenschaft einzeln zu betrachten, oder sie von den anderen Eigenschaften, mit welchen sie vereinigt ist, abzusondern, hierdurch sich selbst abstrakte Ideen bilde. Wenn z. B. durch den Gesichtssinn ein ausgedehntes, farbiges und bewegtes Objekt wahrgenommen worden ist, so bildet, sagt man, der Geist, indem er diese gemischte oder zusammengesetzte Idee in ihre einfachen Bestandteile auflöst und einen jeden derselben für sich mit Ausschluss der übrigen betrachtet, die abstrakten Ideen der Ausdehnung, Farbe, Bewegung. Nicht als ob es möglich wäre, dass Farbe oder Bewegung ohne Ausdehnung existieren; es soll nur der Geist für sich selbst durch Abstraktion die Idee der Farbe ohne Ausdehnung und der Bewegung ohne Farbe und Ausdehnung bilden können.

VIII. Da ferner der Geist beobachtet hat, dass in den einzelnen durch die Sinne wahrgenommenen Ausdehnungen etwas Gleiches, ihnen allen Gemeinsames ist, und etwas anderes, den einzelnen Ausdehnungen Eigentümliches, wie diese oder jene Form oder Grösse, wodurch sie sich voneinander unterscheiden: so betrachtet er das Gemeinsame besonders oder scheidet es als ein Objekt für sich ab, und bildet demgemäss eine sehr abstrakte Idee einer Ausdehnung, die weder Linie, noch Fläche, noch Körper ist, noch auch irgend eine bestimmte Form oder Grösse hat, sondern eine von diesem allem abgelöste Idee ist. In gleicher Weise bildet der Geist, indem er von den einzelnen

sinnlich percipierten Farben dasjenige weglässt, was dieselben voneinander unterscheidet, und nur dasjenige zurückbehält, was allen gemeinsam ist, eine Idee von Farbe *in abstracto*, die weder Rot, noch Blau, noch Weiss, noch irgend eine andere bestimmte Farbe ist. In gleicher Art wird auch die abstrakte Idee der Bewegung, welche gleichmässig allen einzelnen sinnlich wahrgenommenen Bewegungen entspricht, dadurch gebildet, dass die Bewegung nicht nur abgesondert von dem bewegten Körper, sondern ebenso auch von der beschriebenen Figur und von allen besonderen Richtungen und Geschwindigkeiten betrachtet wird.

IX. Wie der Geist sich abstrakte Ideen von Eigenschaften oder Beschaffenheiten (Bestimmtheiten, *Modis*) bildet, so erlangt er durch denselben Akt der sondernden Unterscheidung oder Vorstellungszerlegung auch abstrakte Ideen von den mehr zusammengesetzten Dingen, welche verschiedene zusammen existierende Eigenschaften enthalten. Hat z. B. der Geist beobachtet, dass Peter, Jakob und Johann einander durch gewisse, ihnen allen gemeinsam zukommende Bestimmtheiten der Gestalt und anderer Eigenschaften gleichen, so lässt er aus der komplexen oder zusammengesetzten Idee, die er von Peter, Jakob und anderen einzelnen Menschen hat, dasjenige weg, was einem jeden derselben eigentümlich ist, behält nur dasjenige zurück, was ihnen allen gemeinsam ist und bildet so eine abstrakte Idee, an welcher alle einzelnen gleichmässig teilhaben, indem er von allen den Umständen und Unterschieden, welche dieselbe zu irgend einer Einzelexistenz gestalten können, gänzlich abstrahiert und dieselben ausscheidet. Auf diese Weise, sagt man, erlangen wir die abstrakte Idee des Menschen oder, wenn wir lieber wollen, der Menschheit oder der menschlichen Natur, worin zwar die Idee der Farbe liegt, da kein Mensch ohne Farbe ist, aber dies kann weder die weisse, noch die schwarze, noch irgend eine andere einzelne Farbe sein, weil es keine einzelne Farbe giebt, an der alle Menschen teilhaben. Ebenso liegt darin auch die Idee der Körpergestalt, aber dies ist weder eine grosse, noch eine kleine, noch eine mittlere Gestalt, sondern etwas von diesen allen Abstrahiertes. Das Gleiche gilt von allem Übrigen. Da es ferner eine grosse Menge anderer Geschöpfe giebt, die in einigen Teilen, aber nicht in allen mit der abstrakten Idee „Mensch“ übereinkommen,

so lässt der Geist die Teile weg, welche den Menschen eigentümlich sind, hält nur diejenigen fest, welche allen lebenden Wesen gemeinsam sind, und bildet so die Idee des „animal", worin nicht nur von allen einzelnen Menschen, sondern auch von allen Vögeln, Vierfüsslern, Fischen und Insekten abstrahiert wird. Die konstituierenden Teile der abstrakten Idee eines Tieres (animal) sind: Körper, Leben, Sinnesempfindung und freiwillige Bewegung. Unter „Körper" wird verstanden ein Körper ohne irgend eine besondere Gestalt oder Figur, da keine solche allen Tieren gemeinsam ist, ohne Bedeckung mit Haaren, Federn oder Schuppen u. s. w., aber auch nicht nackt, da Haare, Federn, Schuppen und Nacktheit unterscheidende Eigentümlichkeiten einzelner Tiere sind und darum aus der abstrakten Idee wegbleiben. Aus demselben Grunde darf die freiwillige Bewegung weder ein Gehen, noch ein Fliegen, noch ein Kriechen sein; sie ist nichtsdestoweniger eine Bewegung, — was für eine Bewegung aber, ist nicht leicht zu begreifen.

X. Ob andere diese wunderbare Fähigkeit der Ideenabstraktion besitzen, können sie uns am besten sagen; was mich betrifft, so finde ich in der That in mir eine Fähigkeit, mir die Ideen der einzelnen Dinge, die ich wahrgenommen habe, vorzustellen oder zu vergegenwärtigen, und dieselben mannigfach zusammenzusetzen und zu teilen. Ich kann mir einen Mann mit zwei Köpfen oder auch die oberen Teile eines Menschen mit dem Leibe eines Pferdes verbunden vorstellen. Ich kann die Hand, das Auge, die Nase, jedes für sich abstrakt oder getrennt von den übrigen Teilen des Körpers betrachten. Was für eine Hand oder was für ein Auge ich dann aber auch mir vorstellen mag, so muss doch dieser Hand oder diesem Auge irgend eine bestimmte Gestalt und Farbe zukommen. Ebenso muss auch die Idee eines Mannes, die ich mir bilde, entweder die eines weissen oder eines schwarzen oder eines rothäutigen, eines gerade oder krumm gewachsenen, eines grossen oder kleinen oder eines Mannes von mittlerer Grösse sein. Es ist mir unmöglich, durch ein angestrengtes Denken die oben beschriebene abstrakte Idee zu erfassen. Ebenso unmöglich ist es mir, die abstrakte Idee einer Bewegung ohne einen sich bewegenden Körper, die weder schnell, noch langsam, weder krummlinig, noch geradlinig

sei, zu bilden, und das Gleiche gilt von jedweder anderen abstrakten allgemeinen Idee. Um mich genauer zu erklären: ich finde mich selbst befähigt zur Abstraktion in einem Sinne, nämlich wenn ich gewisse einzelne Teile oder Eigenschaften gesondert von anderen betrachte, mit denen sie zwar in irgend welchem Objekt vereinigt sind, ohne die sie aber in Wirklichkeit existieren können. Aber ich finde mich nicht befähigt, diejenigen Eigenschaften voneinander durch Abstraktion zu trennen oder gesondert zu betrachten, welche nicht möglicherweise ebenso gesondert existieren können, oder einen allgemeinen Begriff durch Abstraktion von den besonderen in der vorhin bezeichneten Weise zu bilden. In diesen beiden letzteren Bedeutungen aber wird eigentlich der Terminus Abstraktion gebraucht. Auch ist die Annahme nicht unbegründet, dass die meisten Menschen zugeben werden, mit mir in gleichem Falle zu sein. Die meisten Menschen, welche schlicht und ungelehrt sind, machen keinen Anspruch auf den Besitz abstrakter Begriffe. Man sagt, dieselben seien schwierig und nicht ohne Mühe und Studium zu erlangen. Wir dürfen nach dem Obigen vernünftigerweise schliessen, dass, wenn es abstrakte Ideen giebt, dieselben nur bei Gelehrten sich finden.

XI. Ich schreite nun zur Prüfung dessen fort, was zur Verteidigung der Lehre von der Abstraktion vorgebracht werden kann, und versuche zu entdecken, was es sei, wodurch wissenschaftliche Männer bewogen werden, eine Meinung anzunehmen, welche dem gemeinen Menschenverstande so fremd ist, wie es diese zu sein scheint. Ein kürzlich verstorbener, mit Recht geschätzter Philosoph[2]) hat ohne Zweifel dieser Meinung grossen Vorschub geleistet, indem er zu denken scheint, der Besitz abstrakter Ideen sei das, was zwischen der Verstandeskraft des Menschen und der Tiere den grössten Unterschied ausmache. „Der Besitz allgemeiner Ideen" (sagt er) „begründet einen durchgängigen Unterschied zwischen dem Menschen und den vernunftlosen Wesen und ist ein Vorzug, der den Fähigkeiten der letzteren in keiner Weise erreichbar ist. Denn es ist offenbar, dass wir bei denselben keine Spuren des Gebrauches allgemeiner Zeichen für universale Ideen finden, wonach wir Grund haben anzunehmen, dass sie nicht die Fähigkeit zu abstrahieren oder allgemeine Ideen zu bilden besitzen, da sie keine Worte oder irgend welche allgemeine

Zeichen gebrauchen.“ Und kurz nachher: „Demgemäss dürfen wir, denke ich, annehmen, dass hierin der specifische Unterschied der Tiere von den Menschen bestehe; dieser eigentümliche Unterschied sondert sie gänzlich und erweitert sich zuletzt zu einem so beträchtlichen Abstande. Denn haben die Tiere überhaupt irgend welche Vorstellungen und sind sie nicht, wie einige [3]) wollen, blosse Maschinen, so können wir nicht leugnen, dass sie in einem gewissen Sinne Vernunft besitzen. Ebenso offenbar wie die Thatsache, dass sie Sinne besitzen, scheint mir auch dies zu sein, dass einige von ihnen in gewissen Fällen Schlüsse ziehen, aber nur mittels solcher Einzelvorstellungen, wie sie dieselben von ihren Sinnen empfangen. Auch die obersten Tierklassen bleiben in diese engen Grenzen gebannt und vermögen dieselben nicht durch irgend welche Abstraktion zu erweitern.“ (Versuch über den menschlichen Verstand, Buch II, Kap. IX, Sektion 10 u. 11.) Ich stimme diesem gelehrten Schriftsteller unbedenklich darin bei, dass den Fähigkeiten der Tiere die Abstraktion durchaus unerreichbar sei; nur fürchte ich, dass, wenn hierin ihr Unterscheidungsmerkmal liegen soll, sehr viele von denen, die für Menschen gelten, mit ihnen in eine Klasse zu setzen seien. Der hier angegebene Grund, den Tieren keine abstrakten Ideen zuzuschreiben, liegt darin, dass wir bei ihnen keinen Gebrauch von Worten oder anderen allgemeinen Zeichen beobachten. Dieser Grund ruht auf der Voraussetzung, dass der Gebrauch von Worten an den Besitz allgemeiner Ideen geknüpft sei, woraus folgt, dass Menschen, die sich der Sprache bedienen, fähig seien zu abstrahieren oder ihre Ideen zu verallgemeinern. Dass dieses der Sinn und die Folgerung des Verfassers ist, geht ferner aus seiner Antwort auf die Frage hervor, die er an einer anderen Stelle aufwirft: „Da doch alle existierenden Dinge Einzelobjekte sind, wie gelangen wir zu allgemeinen Bezeichnungen?“ Er antwortet: „Worte werden dadurch allgemein, dass sie zu Zeichen allgemeiner Ideen gemacht werden“ (a. a. O. Buch III, Kap. III, Sekt. 6). Es scheint jedoch, dass ein Wort allgemein wird, indem es als Zeichen gebraucht wird nicht für eine abstrakte allgemeine Idee, sondern für mehrere Einzelideen, deren jede es besonders im Geiste anregt. Wird z. B. gesagt: die Bewegungsänderung ist proportional der aufgewandten

Kraft, oder: alles Ausgedehnte ist teilbar, so sind diese Regeln von Bewegung und Ausdehnung im allgemeinen zu verstehen; dennoch folgt nicht, dass sie in meinem Geiste eine Vorstellung von Bewegung ohne einen bewegten Körper oder ohne eine bestimmte Richtung und Geschwindigkeit anregen, oder dass ich eine abstrakte allgemeine Idee einer Ausdehnung bilden müsse, die weder Linie, noch Fläche, noch Körper, weder gross, noch klein, weder schwarz, noch weiss, noch rot, noch von iregnd einer anderen bestimmten Farbe sei; sondern es liegt darin nur dass, welche Bewegung auch immer ich betrachten mag, sei dieselbe schnell oder langsam, senkrecht, wagerecht oder schräg, sei sie die Bewegung dieses oder jenes Objekts, das sie betreffende Axiom sich gleichmässig bewahrheite. Ebenso bewahrheitet sich der andere Satz bei jeder besonderen Ausdehnung, wobei es keinen Unterschied macht, ob dieselbe eine Linie oder eine Fläche oder ein Körper, ob dieselbe von dieser oder jener Grösse oder Figur sei.

XII. Indem wir beobachten, wie Ideen allgemein werden, gelangen wir zu einem richtigeren Urteil darüber, wie Worte dies werden. Ich muss hier bemerken, dass ich nicht absolut die Existenz von allgemeinen Ideen, sondern nur die von abstrakten allgemeinen Ideen leugne; denn an den obigen Stellen, wo allgemeine Ideen erwähnt werden, ist stets vorausgesetzt, dass sie durch Abstraktion gebildet seien, auf die in Sektion VIII. u. IX. auseinandergesetzte Weise. Wollen wir nun mit unseren Worten einen bestimmten Sinn verknüpfen und nur von Begreiflichem reden, so müssen wir, glaube ich, anerkennen, dass eine Idee, die an und für sich eine Einzelvorstellung ist, allgemein dadurch wird, dass sie dazu verwendet wird, alle anderen Einzelvorstellungen derselben Art zu repräsentieren oder statt derselben aufzutreten. Damit dies durch ein Beispiel klar werde, stelle man sich vor, dass ein Geometer den Nachweiś führe, wie eine Linie in zwei gleiche Teile zu zerlegen sei. Er zeichnet etwa eine schwarze Linie von der Länge eines Zolls; diese Linie, die an und für sich eine einzelne Linie ist, ist nichtsdestoweniger mit Rücksicht auf das, was durch sie bezeichnet wird, allgemein, da sie, wie sie hier gebraucht wird, alle einzelnen Linien, wie auch immer dieselben beschaffen sein mögen, repräsentiert, sodass, was von ihr bewiesen ist, von allen Linien, oder mit

anderen Worten, von einer Linie im allgemeinen bewiesen ist. Ebenso, wie die einzelne Linie dadurch, dass sie als Zeichen dient, allgemein wird, so ist der Name Linie, der an sich partikular ist, dadurch, dass er als Zeichen dient, allgemein geworden. Und wie die Allgemeinheit jener Idee nicht darauf beruht, dass sie ein Zeichen für eine abstrakte oder allgemeine Linie wäre, sondern darauf, dass sie ein Zeichen für alle einzelnen geraden Linien ist, die existieren können, so muss auch angenommen werden, dass das Wort Linie seine Allgemeinheit derselben Ursache verdanke, nämlich dem Umstande, dass es verschiedene einzelne Linien unterschiedlos bezeichnet.

XIII. Um dem Leser eine noch klarere Einsicht in die Natur abstrakter Ideen und in die Anwendungen, um derentwillen man derselben zu bedürfen glaubt, zu verschaffen, will ich noch folgende Stelle aus dem „Versuch über den menschlichen Verstand“[4]) anführen: „Abstrakte Ideen sind Kindern oder im Denken noch ungeübten Personen nicht so nahe liegend oder leicht zu bilden, wie Einzelideen; so weit sie dies den Erwachsenen sind, sind sie es nur durch den beständigen, gewohnten Gebrauch geworden. Achten wir genau auf sie, so werden wir finden, dass allgemeine Ideen Gebilde und Erfindungen des Geistes sind, die nicht ohne Schwierigkeit gebildet werden und sich nicht so leicht von selbst einstellen, wie wir zu glauben geneigt sind. Erheischt es z. B. nicht einige Mühe und Geschicklichkeit, die allgemeine Idee eines Dreiecks zu bilden, die doch noch keine der abstraktesten, umfassendsten und schwierigsten ist? Es soll die Idee eines Dreiecks gebildet werden, welches weder schiefwinklig, noch rechtwinklig, noch gleichseitig, noch gleichschenklig, noch ungleichschenklig sei, sondern alles dieses und zugleich auch nichts von diesem. In der That ist dies etwas Unvollständiges, das nicht existieren kann, eine Idee, worin einige Teile von verschiedenen und miteinander unvereinbaren Ideen zusammengestellt sind. Allerdings bedarf der Geist in seinem gegenwärtigen unvollkommenen Zustande solcher Ideen und eilt möglichst sie zu bilden zum Behuf der Mitteilung und Erweiterung der Erkenntnis, da er zu beiden von Natur eine sehr starke Neigung hat. Doch lässt sich mit Recht vermuten, dass solche Ideen Merkmale unserer Unvollkommenheit seien. Zum mindesten

reicht das Gesagte hin, zu beweisen, dass die abstraktesten und allgemeinsten Ideen nicht diejenigen seien, mit welchen der Geist zuerst und am leichtesten vertraut wird, nicht diejenigen, auf welche seine ersten Kenntnisse sich beziehen" (a. a. O. IV, VII, 9). Falls irgend jemand die Fähigkeit besitzt, in seinem Geiste eine solche Dreiecksidee zu bilden, wie sie hier beschrieben ist, so ist es vergeblich, sie ihm abdisputieren zu wollen; ich unternehme das nicht. Mein Wunsch geht nur dahin, der Leser möge sich vollständig und mit Gewissheit überzeugen, ob er eine solche Idee habe oder nicht. Und dies, denke ich, kann für niemand eine schwer zu lösende Aufgabe sein. Was kann einem jeden leichter sein, als ein wenig in seinen eigenen Gedankenkreis hineinzuschauen und zu erproben, ob er eine Idee, die der Beschreibung, welche hier von der allgemeinen Idee eines Dreiecks gegeben worden ist, entspreche, habe oder erlangen könne, die Idee eines Dreiecks, welches weder schiefwinklig, noch rechtwinklig, weder gleichseitig, noch gleichschenklig, noch ungleichseitig, sondern dieses alles und zugleich auch nichts von diesem sei?

XIV. Es wird hier vieles von der Schwierigkeit gesagt, welche sich an abstrakte Ideen knüpfe, von der Mühe und Kunst, die erforderlich sei, um sie zu bilden. Und es ist gar nicht zu bezweifeln, dass es grosser Mühe und Anstrengung des Geistes bedarf, unser Denken von den Einzelobjekten loszumachen und sich zu den hohen Spekulationen zu erheben, welche sich auf abstrakte Ideen beziehen. Die natürliche Konsequenz hieraus scheint doch zu sein, dass etwas so Schwieriges, wie die Bildung abstrakter Ideen, nicht eine Bedingung der Möglichkeit der Gedankenmitteilung sei, die etwas allen Klassen der Menschen so Leichtes und Gewöhnliches ist. Doch man sagt uns, wenn sie Erwachsenen nahe liegend und leicht zu sein scheinen, so seien sie dies nur durch beständigen und gewöhnlichen Gebrauch geworden. Nun möchte ich gern wissen, zu welcher Zeit die Menschen damit beschäftigt seien, jene Schwierigkeit zu überwinden und sich mit jenen notwendigen Mitteln zur Unterredung zu versorgen. Dies kann nicht dann geschehen, wenn sie erwachsen sind, denn zu dieser Zeit sind sie, wie es scheint, sich keiner derartigen Bemühung bewusst; somit bleibt nur übrig, dass es ein

Werk ihrer Kindheit sei. Gewiss wird man finden, dass die grosse und vielfache Mühe der Bildung abstrakter Ideen eine schwere Aufgabe für dieses Alter sei. Ist es nicht schwer sich vorzustellen, dass ein paar Kinder nicht miteinander von ihren Zuckerbohnen und Klappern und ihrem anderen Tand plaudern können, wenn sie nicht zuvor zahllose Widersprüche miteinander vereinigt und so in ihrem Geist abstrakte allgemeine Ideen gebildet und dieselben an jeden Gemeinnamen, dessen sie sich bedienen, geknüpft haben?

XV. Auch glaube ich, dass dieselben zur Erweiterung der Erkenntnis ganz ebensowenig wie zur Mitteilung erforderlich sind. Es wird, wie ich wohl weiss, entschieden behauptet, dass alle Erkenntnis und Beweisführung allgemeine Begriffe betreffe, und ich stimme meinerseits dieser Behauptung völlig bei; doch scheint mir, dass diese Begriffe nicht durch Abstraktion in der vorhin bezeichneten Weise gebildet seien; denn Allgemeinheit besteht, so viel ich begreifen kann, nicht in dem absoluten positiven Wesen oder Begriffe von irgend etwas, sondern in der Beziehung, in welcher etwas zu anderem Einzelnen steht, was dadurch bezeichnet oder vertreten wird, wodurch es geschieht, dass Dinge, Namen oder Begriffe, die ihrer eigenen Natur nach partikular sind, allgemein werden. Wenn ich irgend einen Satz beweise, der Dreiecke betrifft, so nimmt man an, dass ich den allgemeinen Begriff des Dreiecks im Auge habe; dies muss aber nicht so verstanden werden, als ob ich eine Idee eines Dreiecks, das weder gleichseitig, noch ungleichseitig, noch gleichschenklig wäre, bilden könnte, sondern nur so, dass das einzelne Dreieck, welches ich betrachte, gleichgültig ob dasselbe von dieser oder jener Art sei, geradlinige Dreiecke aller Art repräsentiert oder statt derselben steht und in diesem Sinne allgemein ist. Dieses alles scheint sehr klar zu sein und keine Schwierigkeit zu involvieren.

XVI. Doch mag hier gefragt werden, wie wir anders wissen können, dass ein Satz von allen einzelnen Dreiecken wahr sei, als wenn wir ihn zuerst an der abstrakten Idee eines Dreiecks, die von allen einzelnen gleichmässig gelte, bewiesen gesehen haben. Denn daraus, dass gezeigt sein mag, eine Eigenschaft komme irgend einem einzelnen Dreieck zu, folgt ja doch nicht, dass dieselbe gleicherweise auch

irgend einem anderen Dreieck zukomme, welches nicht in jedem Betracht identisch mit jenem ist. Habe ich z. B. gezeigt, dass die drei Winkel eines gleichschenkligen rechtwinkligen Dreiecks zwei rechten Winkeln gleich seien, so kann ich hieraus nicht schliessen, dass das nämliche von allen anderen Dreiecken gelte, welche weder einen rechten Winkel, noch zwei einander gleiche Seiten haben. Es scheint demnach, dass wir, um gewiss zu sein, dass dieser Satz allgemein wahr sei, entweder einen besonderen Beweis für jedes einzelne Dreieck führen müssen, was unmöglich ist, oder es ein- für allemal zeigen müssen an der allgemeinen Idee eines Dreiecks, woran alle einzelnen unterschiedslos teilhaben, und wodurch sie alle gleichmässig repräsentiert werden. Darauf antworte ich, dass, obschon die Idee, die ich im Auge habe, während ich den Beweis führe, z. B. die eines gleichschenkligen rechtwinkligen Dreiecks ist, dessen Seiten von einer bestimmten Länge sind, ich nichtsdestoweniger gewiss sein kann, derselbe Beweis finde Anwendung auf alle anderen geradlinigen Dreiecke, von welcher Form oder Grösse auch immer dieselben sein mögen, und zwar darum, weil weder der rechte Winkel, noch die Gleichheit zweier Seiten, noch auch die bestimmte Länge der Seiten irgendwie bei der Beweisführung in Betracht gezogen worden sind. Zwar trägt das Gebilde, welches ich vor Augen habe, alle diese Besonderheiten an sich, aber es ist durchaus keine Erwähnung derselben in dem Beweise des Satzes geschehen. Es ist nicht gesagt worden, die drei Winkel seien darum zwei rechten gleich, weil einer von ihnen ein rechter sei, oder weil die Seiten, welche diesen einschliessen, gleich lang seien, was ausreichend zeigt, dass der Winkel, der ein rechter ist, ein schiefer hätte sein mögen und die Seiten ungleich, und dass nichtsdestoweniger der Beweis gültig geblieben wäre. Aus diesem Grunde und nicht darum, weil ich von der abstrakten Idee eines Dreiecks den Beweis geführt hätte, schliesse ich, dass das von einem einzelnen rechtwinkligen gleichschenkligen Dreieck Erwiesene von jedem schiefwinkligen und ungleichseitigen Dreieck wahr sei. Es muss hier zugegeben werden, dass es möglich ist, eine Figur blos als Dreieck zu betrachten, ohne dass man auf die besonderen Eigenschaften der Winkel oder Verhältnisse der Seiten achtet.[5]) Insoweit kann man ab-

strahieren; aber dies beweist keineswegs, dass man eine abstrakte allgemeine, mit innerem Widerspruch behaftete Idee eines Dreiecks bilden könne. In gleicher Art können wir Peter, insofern er ein Mensch ist oder insofern er ein lebendes Wesen ist, betrachten, ohne die vorerwähnte abstrakte Idee eines Menschen oder eines lebenden Wesens zu bilden, indem nicht alles Percipierte in Betracht gezogen wird.

XVII. Es wäre eine gleich sehr endlose wie nutzlose Aufgabe, den Schulphilosophen, jenen grossen Meistern der Abstraktion, durch alle die mannigfachen unentwirrbaren Irrgänge von Irrtum und Disputation zu folgen, in welche ihre Lehre von abstrakten Wesen und Begriffen sie hineingeführt zu haben scheint. Was für Hader und Streit entstanden, wie viel gelehrter Staub aufgewirbelt worden ist wegen dieser Dinge, und welch einen herrlichen Vorteil die Menschheit daraus geschöpft hat, ist heute zu gut bekannt, als dass man darüber noch ausführlich zu handeln brauchte. Und es stände noch gut, wenn die üblen Folgen dieser Lehre auf den Kreis ihrer erklärten Bekenner eingeschränkt geblieben wären. Erwägt man die grossen Mühen, den Fleiss und die Fähigkeiten, welche so manche Menschenalter hindurch auf die Pflege und Förderung der Wissenschaften verwendet worden sind, erwägt man, dass trotz alledem der weitaus grössere Teil derselben voll Dunkelheit und Ungewissheit und voll von Streitigkeiten, die nie enden zu sollen scheinen, geblieben ist, und dass selbst diejenigen Wissenschaften, die für gestützt auf die klarsten und zwingendsten Beweise gelten, seltsame Behauptungen enthalten, die dem Verständnis der Menschen völlig unzugänglich sind, und dass, alles zusammengefasst, nur ein geringer Teil derselben der Menschheit einen wirklichen Nutzen anderer Art gewährt, als den einer unschuldigen Zerstreuung und Ergötzung; erwägt man, sage ich, dies alles, so kann man leicht zur Hoffnungslosigkeit und völligen Verachtung alles Studiums gelangen. Doch mag man vielleicht anders urteilen bei einem Blick auf die falschen Prinzipien, welche zur Geltung in der Welt gelangt sind, und unter welchen allen keines, dünkt mich, einen weiter reichenden Einfluss auf die Denkweise der Forscher geübt hat, als die Lehre von abstrakten allgemeinen Ideen.

XVIII. Ich wende mich nun zur Betrachtung des Ursprungs dieser herrschenden Vorstellung. Dieser scheint mir in der Sprache zu liegen. Gewiss hätte nichts, was weniger verbreitet ist, als die Vernunft selbst, eine so allgemein angenommene Meinung verursachen können. Dass dies wahr sei, geht, wie aus anderen Gründen, so besonders auch aus dem offenen Bekenntnis der geschicktesten Verteidiger der abstrakten Ideen hervor, dass dieselben zum Zweck der Benennung gebildet worden seien, woraus offenbar folgt, dass, gäbe es nicht etwas wie Sprache oder allgemeine Zeichen, niemals irgendwie an Abstraktion gedacht worden wäre. Siehe „Versuch über den menschlichen Verstand," III, VI, 39 und an anderen Stellen. Wir wollen demgemäss untersuchen, in welcher Weise der Gebrauch von Worten zur Entstehung jenes Irrtums beigetragen habe. Es kommt hierbei zuvörderst in Betracht, dass man angenommen hat, jeder Name habe oder sollte haben eine einzige bestimmte und feste Bedeutung, was die Menschen geneigt macht, zu denken, es gebe gewisse abstrakte bestimmte Ideen, welche die wahre und allein unmittelbare Bedeutung eines jeden Gemeinnamens ausmachen, und durch Vermittelung dieser abstrakten Ideen gelange ein Gemeinname dazu, irgend ein einzelnes Ding zu bezeichnen, während es doch in Wahrheit keineswegs eine einzelne genau bestimmte Bedeutung giebt, die sich an irgend einen Gemeinnamen knüpfte, da sie alle eine grosse Zahl einzelner Ideen unterschiedslos bezeichnen. Dieses alles folgt offenbar aus dem schon Gesagten und wird einem jeden durch einiges Nachdenken einleuchtend werden. Hiergegen wird eingewandt werden, dass jeder Name, der eine Definition habe, hierdurch auf eine bestimmte Bedeutung eingeschränkt sei. Ist z. B. ein Dreieck definiert als eine durch drei gerade Linien begrenzte ebene Fläche, so ist hierdurch dieser Name darauf eingeschränkt, eine einzige bestimmte Idee und keine andere zu bezeichnen. Ich antworte hierauf, dass in der Definition nicht gesagt ist, ob die Fläche gross oder klein sei, schwarz oder weiss, ob die Seiten lang oder kurz seien, gleich oder ungleich, auch nicht, unter was für Winkeln sie gegeneinander geneigt seien; in diesem allem kann grosse Verschiedenheit bestehen, und es ist demgemäss keine bestimmte Idee gegeben, auf welche die Bedeutung des Wortes Dreieck

eingeschränkt wäre. Einen Namen beständig im Sinne einer bestimmten Definition gebrauchen, heisst nicht das nämliche, wie durch ihn jedesmal die nämliche Idee bezeichnen. Das erstere ist durchaus erforderlich, das andere nutzlos und unausführbar.

XIX. Um aber ferner noch Rechenschaft davon zu geben, wie Worte den Anlass zu der Lehre von den abstrakten Ideen gegeben haben, muss bemerkt werden, dass es eine herrschende Meinung ist, die Sprache habe keinen anderen Zweck als unsere Ideen mitzuteilen, und jeder Name, der etwas bezeichne, stehe für eine Idee. Setzen wir dies voraus und ist es zugleich gewiss, dass Namen, die doch nicht für ganz bedeutungslos gelten, nicht immer denkbare Einzelvorstellungen ausdrücken, so lässt sich mit Strenge folgern, dass sie für einen abstrakten Begriff stehen. Dass manche allgemeine Bezeichnungen unter Gelehrten im Gebrauch sind, die nicht immer bei anderen bestimmte Einzelvorstellungen anregen, wird niemand leugnen. Und durch einiges Nachdenken wird man finden, dass es nicht notwendig ist, dass selbst bei der strengsten Gedankenverknüpfung Namen, die etwas bedeuten und Ideen vertreten, jedesmal, so oft sie gebraucht werden, in dem Geiste eben dieselben Ideen erwecken, zu deren Vertretung sie gebildet worden sind, da im Lesen und Sprechen Gemeinnamen grösstenteils so gebraucht werden wie Buchstaben in der Algebra, wo, obschon durch jeden Buchstaben eine bestimmte Quantität bezeichnet wird, es doch zum Zwecke des richtigen Fortgangs der Rechnung nicht erforderlich ist, dass bei einem jeden Schritt jeder Buchstabe die bestimmte Quantität, zu deren Vertretung er bestimmt war, ins Bewusstsein treten lasse.

XX. Zudem ist nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, die Mitteilung von Ideen, welche durch Worte ausgedrückt werden, der hauptsächliche und sogar einzige Zweck der Sprache. Es giebt andere Zwecke, wie z. B. die Erregung irgend einer Leidenschaft, die Bewirkung des Entschlusses eine Handlung auszuführen oder zu unterlassen, die Versetzung des Gemüts in irgend einen bestimmten Zustand, Zwecke, denen der erstgenannte in manchen Fällen völlig untergeordnet ist; ja derselbe kann ganz wegfallen, wenn diese Zwecke sich ohne ihn erreichen lassen, wie dies, denke ich, nicht selten in dem gewöhn-

lichen Reden der Fall ist. Ich bitte den Leser, selbst nachzudenken und zu beobachten, ob es nicht beim Hören oder Lesen einer Rede oft geschieht, dass die Affekte der Furcht, der Liebe, des Hasses, der Bewunderung, der Verachtung und ähnliche unmittelbar in seinem Geiste entstehen, sobald er gewisse Worte vernimmt, ohne dass irgend welche Ideen dazwischentreten. Ursprünglich mögen in der That die Worte Ideen angeregt haben, die geeignet waren, solche Gemütsbewegungen hervorzubringen; aber es lässt sich, wenn ich nicht irre, beobachten, dass, wenn uns einmal die Sprache geläufig geworden ist, das Hören der Töne, das Sehen der Zeichen oft unmittelbar die Affekte zur Folge hat, die anfänglich nur durch Vermittelung der Ideen hervorgerufen werden konnten, welche nun völlig ausbleiben. Können wir z. B. nicht freudig afficiert werden durch das Versprechen eines guten Dings, auch ohne eine Vorstellung davon zu haben, worin dieses bestehe? Oder genügt nicht schon die Bedrohung mit einer Gefahr, um Furcht zu erregen, obschon wir nicht an irgend ein einzelnes Übel denken, das uns wahrscheinlich treffen werde, und uns auch nicht eine abstrakte Vorstellung bilden? Ich glaube, dass jeder, der auch nur ein wenig eigenes Nachdenken mit dem Gesagten verbinden will, gewiss die Ansicht gewinnen wird, dass Gemeinnamen oft als Bestandteile der Sprache gebraucht werden, ohne dass der Sprechende sie zu Zeichen solcher Ideen in seinem eigenen Geiste bestimmt, welche sie nach seiner Absicht in dem Geiste des Hörers hervorrufen sollen. Auch sogar Eigennamen scheinen nicht immer in der Absicht ausgesprochen zu werden, uns die Vorstellungen der Individuen ins Bewusstsein zu rufen, die, wie man voraussetzt, durch sie bezeichnet werden. Sagt mir z. B. ein Schulphilosoph: „Aristoteles hat dies gesagt“, so ist nach meinem Verständnis alles, was er damit beabsichtigt, dies, mich geneigt zu machen, seine Meinung mit der Ehrerbietung und Unterwürfigkeit anzunehmen, welche die Gewohnheit an jenen Namen geknüpft hat. Diese Wirkung kann im Geiste solcher, die gewöhnt sind, ihr Urteil dem Ansehen dieses Philosophen zu unterwerfen, so augenblicklich eintreten, dass unmöglich irgend eine Vorstellung seiner Person, seiner Schriften, seines Rufes vorausgegangen sein kann. Unzählige Beispiele dieser Art könnten aufgestellt werden;

aber warum sollte ich bei Dingen verweilen, die einem jeden seine eigene Erfahrung ohne Zweifel reichlich ins Bewusstsein ruft?[6])

XXI. Es ist von uns, denke ich, die Unmöglichkeit abstrakter Ideen erwiesen worden. Wir haben erwogen, was von ihren geschicktesten Verteidigern gesagt worden ist, und wir haben zu zeigen gesucht, dass sie von keinem Nutzen für die Zwecke seien, um derentwillen man sie für erforderlich hält. Wir haben schliesslich der Quelle nachgespürt, woraus ihre Annahme fliesst, und diese Quelle in der Sprache gefunden. Es kann nicht geleugnet werden, dass Worte trefflich dazu dienen, den ganzen Vorrat von Kenntnissen, der durch die vereinten Bemühungen von Forschern aller Zeiten und Völker gewonnen worden ist, in den Gesichtskreis eines jeden Einzelnen zu ziehen und in seinen Besitz zu bringen. Zugleich aber muss anerkannt werden, dass die meisten Teile des Wissens erstaunlich verwirrt und verdunkelt worden sind durch den Missbrauch von Worten und allgemeinen Redeweisen, worin sie überliefert worden sind. Weil demgemäss Worte so leicht den Geist zu täuschen vermögen, so werde ich, welche Ideen auch immer ich betrachte, versuchen, sie gleichsam bloss und nackt anzuschauen, indem ich aus meinem Denken, so weit ich es vermag, jene Benennungen entferne, welche eine lange und beständige Gewohnheit so eng mit ihnen verknüpft hat, und ich darf erwarten, dass hieraus folgende Vorteile herfliessen werden.

XXII. Zuerst darf ich gewiss sein, von allen bloss verbalen Kontroversen loszukommen; das Emporwachsen dieses Unkrauts aber ist in fast allen Wissenszweigen ein Haupthindernis des Gedeihens der Wahrheit und gesunden Erkenntnis gewesen. Zweitens scheint dies ein sicherer Weg zu sein, mich jenem feinen und zarten Netze abstrakter Ideen zu entziehen, welches auf eine so klägliche Weise den Geist der Menschen verwirrt und verstrickt hat, und zwar in der seltsamen Weise, dass je schärfer und wissbegieriger der Verstand eines Menschen war, er desto leichter tief verstrickt und gefesselt werden konnte. Drittens, so lange ich meine Betrachtung auf meine eigenen der Worte entkleidete Ideen einschränke, sehe ich nicht, wie ich leicht in die Irre geraten könnte. Die Objekte meiner Betrachtung kenne ich klar und genau. Ich kann nicht

die falsche Meinung hegen, ich hätte eine Idee, die ich nicht habe. Est ist mir nicht möglich, mir einzubilden, einige meiner eigenen Ideen seien einander ähnlich oder unähnlich, die dies nicht wirklich sind. Die Übereinstimmungen oder Verschiedenheiten zu unterscheiden, die zwischen meinen Ideen bestehen, zu sehen, welche Ideen in einer zusammengesetzten Idee enthalten sind, und welche nicht, dazu ist nichts Weiteres erforderlich als eine aufmerksame Wahrnehmung dessen, was in meinem eigenen denkenden Geiste vorgeht.

XXIII. Aber die Erreichung aller dieser Vorteile hat zur Voraussetzung eine völlige Befreiung von der Täuschung durch Worte, und diese darf ich mir kaum versprechen, so schwer ist es, eine Verbindung aufzulösen, die so früh begonnen hat und durch eine so lange Gewöhnung fest geworden ist, wie die, welche zwischen Ideen und Worten besteht. Diese Schwierigkeit scheint durch die Lehre von der Abstraktion um sehr vieles vermehrt worden zu sein. Denn es dürfte nicht befremdlich sein, dass man, so lange man dafür hielt, abstrakte Ideen seien an die Worte geknüpft, Worte statt der Ideen gebrauchte, da es unausführbar gefunden wurde, das Wort beiseite zu setzen und abstrakte Ideen im Geiste zu behalten, die an sich selbst durchaus undenkbar waren. Dies scheint mir die Hauptursache zu sein, warum die Männer, welche so nachdrücklich anderen empfohlen haben, allen Gebrauch von Worten in ihrem Nachsinnen beiseite zu setzen und ihre blossen Ideen zu betrachten, doch bei dem Versuch, dies selbst zu leisten, gescheitert sind. Neuerdings sind von manchen die absurden Meinungen und sinnlosen Streitverhandlungen, welche aus dem Missbrauch der Worte erwachsen, wohl bemerkt worden, und sie geben den guten Rat, um diese Übel zu vermeiden, solle man auf die bezeichnenden Ideen achten und seine Aufmerksamkeit von den Worten ablenken, welche dieselben bezeichnen.[7] Wie trefflich aber auch dieser Rat sein mag, den sie anderen erteilt haben, so ist doch klar, dass sie selbst ihn nicht genügend befolgen konnten, so lange sie dafür hielten, die Worte dienten unmittelbar nur zur Ideenbezeichnung, und die unmittelbare Bedeutung eines jeden Gemeinnamens sei eine bestimmte abstrakte Idee.

XXIV. Nachdem aber diese Meinungen als Irrtümer erkannt sind, kann man sich leichter davor hüten, durch Worte getäuscht zu werden. Wer weiss, dass er keine anderen Ideen als Einzelideen besitzt, wird sich nicht vergeblich bemühen, die an irgend einen Namen geknüpfte abstrakte Idee herauszufinden und zu denken. Wer weiss, dass Namen nicht immer Ideen vertreten, wird sich die Mühe ersparen, nach Ideen zu suchen, wo keine gewesen sind. Es wäre demgemäss zu wünschen, dass ein jeder so sehr als möglich sich bemühte, eine klare Einsicht in die Ideen zu gewinnen, die er betrachten will, indem er von denselben alle die Bekleidung und alle den beschwerenden Anhang von Worten abtrennt, der so sehr dazu beiträgt, das Urteil zu trüben und die Aufmerksamkeit zu teilen. Vergeblich erweitern wir unseren Blick in die himmlischen Räume und erspähen das Innere der Erde; vergeblich ziehen wir die Schriften gelehrter Männer zu Rate und verfolgen die dunklen Spuren des Altertums; wir sollten nur den Vorhang von Worten wegziehen, um klar und rein den Erkenntnisbaum zu erblicken, dessen Frucht vortrefflich und unserer Hand erreichbar ist.

XXV. Wenn wir nicht Sorge tragen, die ersten Prinzipien der Erkenntnis rein als solche zu denken, abgelöst von der Verwirrung und Täuschung, die sich an Worte knüpft, so mögen wir endlose Betrachtungen über sie ohne irgend einen Erfolg anstellen; wir mögen Konsequenzen aus Konsequenzen ziehen und werden doch niemals weiser werden. Je weiter wir gehen, um so unrettbarer werden wir in Schwierigkeiten und Irrtümer uns verlieren, um so tiefer in diese uns verwickeln. Ich bitte demgemäss einen jeden, der die folgenden Bogen zu lesen gedenkt, meine Worte sich als Anlass zu eigenem Denken dienen zu lassen und zu versuchen, beim Lesen den nämlichen Gedankengang zu bilden, welcher der meinige beim Schreiben war. Hierdurch wird es ihm leicht werden, die Wahrheit oder Unwahrheit dessen, was ich sage, zu entdecken. Er wird ganz ausser Gefahr sein, durch meine Worte getäuscht zu werden, und ich sehe nicht, wie er zu einem Irrtum verleitet werden könne, wenn er seine eigenen nackten, der entstellenden Hülle entledigten Ideen betrachtet.

Über die

Prinzipien der menschlichen Erkenntnis.

I. Jedem, der einen Blick auf die Gegenstände[8]) der menschlichen Erkenntnis wirft, leuchtet ein, dass dieselben teils den Sinnen gegenwärtig eingeprägte Ideen sind, teils Ideen, welche durch ein Aufmerken auf das, was die Seele leidet und thut, gewonnen werden, teils endlich Ideen, welche mittels des Gedächtnisses und der Einbildungskraft durch Zusammensetzung, Teilung oder einfache Vergegenwärtigung der ursprünglich in einer der beiden vorhin angegebenen Weisen empfangenen Ideen gebildet werden. Durch den Gesichtssinn erhalte ich die Licht- und Farben-Ideen in ihren verschiedenen Abstufungen und qualitativen Modifikationen, durch den Tastsinn percipiere ich z. B. Härte und Weichheit, Hitze und Kälte, Bewegung und Widerstand, und von diesem allem mehr oder weniger hinsichtlich der Quantität oder des Grades. Der Geruchssinn verschafft mir Gerüche, der Geschmackssinn Geschmacksempfindungen, der Sinn des Gehörs führt dem Geiste Schallempfindungen zu in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit nach Ton und Zusammensetzung. Da nun beobachtet wird, dass einige von diesen Empfindungen einander begleiten, so geschieht es, dass sie mit Einem Namen bezeichnet und infolge hiervon als Ein Ding betrachtet werden. Ist z. B. beobachtet worden, dass eine gewisse Farbe, Geschmacksempfindung, Geruchsempfindung, Gestalt und Festigkeit vereint auftreten, so werden sie für ein bestimmtes Ding gehalten, welches durch den Namen Apfel bezeichnet wird. Andere Gruppen von Ideen bilden einen Stein, einen Baum, ein Buch und ähnliche sinnliche Dinge, die, je nachdem sie gefallen oder missfallen, die Gefühle des Hasses, der Freude, des Kummers u. s. w. hervorrufen.

II. Aber neben all dieser endlosen Mannigfaltigkeit von Ideen oder Erkenntnisobjekten existiert ebensowohl auch etwas, das sie erkennt oder percipiert und verschiedene Thätigkeiten, wie wollen, sich vorstellen, sich wiedererinnern, an den Ideen ausübt. Dieses percipierende, thätige Wesen ist dasjenige, was ich Gemüt, Geist, Seele oder mich selbst nenne. Durch diese Worte bezeichne ich nicht irgend eine meiner Ideen, sondern ein von ihnen allen ganz verschiedenes Ding, worin sie existieren, oder, was das nämliche besagt, wodurch sie percipiert werden; denn die Existenz einer Idee besteht im Percipiertwerden.

III. Dass weder unsere Gedanken, noch unsere Gefühle, noch unsere Einbildungsvorstellungen ausserhalb des Geistes existieren, wird ein jeder zugeben. Es scheint aber nicht weniger evident zu sein, dass die verschiedenen Sinnesempfindungen oder den Sinnen eingeprägten Ideen, wie auch immer dieselben miteinander vermischt oder verbunden sein mögen (d. h. was für Objekte auch immer sie bilden mögen), nicht anders existieren können, als in einem Geiste, der sie percipiert. Dies kann, glaube ich, von einem jeden anschaulich erkannt werden, der darauf achten will, was unter dem Ausdruck existieren bei dessen Anwendung auf sinnliche Dinge zu verstehen ist. Sage ich: der Tisch, an dem ich schreibe, existiert, so heisst das: ich sehe und fühle ihn; wäre ich ausserhalb meiner Studierstube, so könnte ich seine Existenz in dem Sinne aussagen, dass ich, wenn ich in meiner Studierstube wäre, ihn percipieren könnte, oder dass irgend ein anderer Geist ihn gegenwärtig percipiere. Es war da ein Geruch, heisst: er ward wahrgenommen; ein Ton fand statt, heisst: er ward gehört; eine Farbe oder Gestalt: sie ward durch den Gesichtssinn oder durch den Tastsinn percipiert. Dies ist der einzige verständliche Sinn dieser und aller ähnlichen Ausdrücke. Denn was von einer absoluten Existenz undenkender Dinge ohne irgend eine Beziehung auf ihr Percipiertwerden gesagt zu werden pflegt, scheint durchaus unverständlich zu sein. Das Sein *(esse)* solcher Dinge ist Percipiertwerden *(percipi)*. Es ist nicht möglich, dass sie irgend eine Existenz ausserhalb der Geister oder denkenden Wesen haben, von welchen sie percipiert werden.[9])

IV. Es besteht in der That eine auffallend verbreitete Meinung, dass Häuser, Berge, Flüsse, mit einem Wort, alle

sinnlichen Objekte, eine natürliche oder reale Existenz haben, welche von ihrem Percipiertwerden durch den denkenden Geist verschieden sei. Mit wie grosser Zuversicht und mit wie allgemeiner Zustimmung aber auch immer dieses Prinzip behauptet werden mag, so wird doch, wenn ich nicht irre, ein jeder, der den Mut hat, es in Zweifel zu ziehen, finden, dass dasselbe einen offenbaren Widerspruch involviert. Denn was sind die vorhin erwähnten Objekte anderes als die sinnlich von uns wahrgenommenen Dinge, und was percipieren wir anderes als unsere eigenen Ideen oder Sinnesempfindungen? — und ist es nicht ein vollkommener Widerspruch, dass irgend eine solche oder irgend eine Verbindung derselben unwahrgenommen existiere?[10])

V. Wenn wir diese Annahme gründlich prüfen, so wird sich vielleicht herausstellen, dass sie sich schliesslich auf die Lehre von den abstrakten Ideen zurückführen lässt. Denn kann wohl die Abstraktion auf eine grössere Höhe getrieben werden, als bis zur Unterscheidung der Existenz sinnlicher Dinge von ihrem Percipiertwerden, sodass man sich vorstellt, sie[11]) existieren unpercipiert? Licht und Farben, Hitze und Kälte, Ausdehnung und Figuren, mit einem Wort, die Dinge, welche wir sehen und fühlen, was sind sie anderes als verschiedenartige Sinnesempfindungen, Vorstellungen, Ideen oder Eindrücke auf die Sinne, und ist es möglich, auch nur in Gedanken irgend eine derselben vom Percipiertwerden zu trennen? Ich für meine Person könnte ebenso leicht ein Ding von sich selbst abtrennen. Ich kann in der That vermöge meines Denkens solche Dinge voneinander abtrennen oder gesondert auffassen, die ich vielleicht niemals durch die Sinne in solcher Trennung percipiert habe. So stelle ich mir den Rumpf eines menschlichen Körpers ohne die Glieder vor oder den Geruch einer Rose, ohne an die Rose selbst zu denken. Insoweit, das leugne ich nicht, vermag ich zu abstrahieren, wenn anders der Ausdruck Abstraktion hier noch im eigentlichen Sinne gilt, wo es sich nur darum handelt, solche Objekte gesondert zu denken, welche in der That voneinander getrennt existieren oder wirklich eins ohne das andere percipiert werden können; aber meine Fähigkeit zu denken oder vorzustellen erstreckt sich nicht weiter, als die Möglichkeit einer realen Existenz oder Perception.[12]) So unmöglich es mir ist, ein Ding ohne eine wirkliche Wahr-

nehmung desselben zu sehen oder zu fühlen, ebenso unmöglich ist es mir hiernach, irgend ein sinnlich wahrnehmbares Ding oder Objekt gesondert von der sinnlichen Wahrnehmung oder Perception desselben zu denken.

VI. Einiege Warheiten liegen so nahe und sind so einleuchtend, dass man nur die Augen des Geistes zu öffnen braucht, um sie zu erkennen. Zu diesen rechne ich die wichtige Wahrheit, dass der ganze himmlische Chor und die Fülle der irdischen Objekte, mit einem Wort, alle die Dinge, die das grosse Weltgebäude ausmachen, keine Subsistenz ausserhalb des Geistes haben, dass ihr Sein ihr Percipiertwerden oder Erkanntwerden ist, dass sie also, so lange sie nicht wirklich durch mich erkannt sind oder in meinem Geiste oder in dem Geiste irgend eines anderen geschaffenen Wesens existieren, entweder überhaupt keine Existenz haben oder in dem Geiste eines ewigen Wesens existieren müssen, da es etwas völlig Undenkbares ist und alle Verkehrtheit der Abstraktion in sich schliesst, wenn irgend einem Teile derselben eine von dem Geiste unabhängige Existenz zugeschrieben wird. Um sich hiervon zu überzeugen, braucht der Leser nur durch eigenes Nachdenken den Versuch zu machen, in Gedanken das Sein eines sinnlich wahrnehmbaren Dinges von dessen Percipiertwerden zu trennen. [13])

VII. Aus dem Gesagten folgt, dass es keine andere Substanz giebt, als den Geist oder das, was percipiert. [14]) Zum vollständigeren Erweis dieses Satzes aber werde in Erwägung gezogen, dass die sinnlichen Qualitäten Farbe, Figur, Bewegung, Geruch, Geschmack und ähnliche sind, d. h. die durch die Sinne percipierten Ideen. Nun ist es ein offenbarer Widerspruch, dass eine Idee in einem nicht percipierenden Dinge existiere; denn eine Idee haben ist ganz dasselbe, was percipieren ist; dasjenige also, worin Farbe, Figur und die ähnlichen Qualitäten existieren, muss sie percipieren; hieraus ist klar, dass es keine nicht denkende Substanz oder kein nicht denkendes Substrat dieser Dinge geben kann.

VIII. Aber, sagt ihr, obschon die Ideen selbst nicht ausserhalb des Geistes existieren, so kann es doch ihnen ähnliche Dinge, deren Kopien oder Ebenbilder sie sind, geben, und diese Dinge existieren ausserhalb des Geistes in einer nicht denkenden Substanz. Ich antworte: eine Idee

kann nur einer Idee ähnlich sein,[15] eine Farbe oder Figur nur einer anderen Farbe oder Figur. Wenn wir auch noch so wenig auf unsere Gedanken achten, so werden wir es unmöglich finden, eine andere Ähnlichkeit als zwischen unseren Ideen zu begreifen. Ausserdem frage ich, ob diese vorausgesetzten Originale oder äusseren Dinge, deren Abbilder oder Darstellungen unsere Ideen seien, selbst percipierbar seien oder nicht. Sind sie es, dann sind sie Ideen, und wir haben erreicht, was wir wollten; sagt ihr dagegen, sie seien es nicht, so gebe ich jedem Beliebigen die Entscheidung anheim, ob es einen Sinn habe, zu behaupten, eine Farbe sei ähnlich etwas Unsichtbarem, Härte oder Weichheit ähnlich etwas Untastbarem u. s. w.[16])

IX. Einige machen einen Unterschied zwischen primären und sekundären Qualitäten:[17]) unter den ersteren verstehen sie Ausdehnung, Figur, Bewegung, Ruhe, Solidität oder Undurchdringlichkeit, und Zahl; durch den letzteren Ausdruck aber bezeichnen sie alle anderen sinnlichen Qualitäten, wie z. B. Farben, Töne, Geschmacksempfindungen u. so fort. Sie erkennen an, dass die Ideen, welche wir von diesen Qualitäten haben, nicht die Ebenbilder von irgend etwas seien, das ausserhalb des Geistes oder unpercipiert existiere; sie behaupten aber, unsere Ideen der primären Qualitäten seien Abdrücke oder Bilder von Dingen, die ausserhalb des Geistes existieren in einer nicht denkenden Substanz, welche sie Materie nennen. Unter Materie haben wir demgemäss eine träge, empfindungslose Substanz zu verstehen, in welcher Ausdehnung, Figur und Bewegung wirklich existieren.[18]) Aber es geht aus dem schon Gesagten deutlich hervor, dass Ausdehnung, Figur und Bewegung nur[19]) Ideen sind, die in dem Geiste existieren, und dass eine Idee nur einer Idee ähnlich sein kann, und dass demgemäss weder sie selbst noch auch ihre Urbilder in einer nicht percipierenden Substanz existieren können. Hieraus ist offenbar, dass eben der Begriff von dem, was Materie oder körperliche Substanz genannt wird, einen Widerspruch in sich schliesst.[20])

X. Diejenigen, welche behaupten, dass Figur, Bewegung und die übrigen primären oder ursprünglichen Qualitäten ausserhalb des Geistes in undenkenden Substanzen existieren, erkennen gleichzeitig an, dass von Farben, Tönen, Hitze, Kälte und derartigen sekundären Qualitäten nicht

das nämliche gelte; sie behaupten, die letzteren seien Sinnesempfindungen, die nur im Geiste existieren, und dieselben seien abhängig oder werden veranlasst von der verschiedenen Grösse, Struktur und Bewegung der kleinen Teile der Materie. Sie halten dies für eine unzweifelhafte Wahrheit, für die sie Beweise, die keine Widerrede zulassen, zu führen vermögen. Wenn es nun aber gewiss ist, dass diese „ursprünglichen Qualitäten" untrennbar mit den anderen sinnlichen Qualitäten vereinigt sind und sogar nicht in Gedanken von ihnen abgesondert werden können, so folgt offenbar, dass sie nur in dem Geiste existieren. Ich bitte aber einen jeden nachzudenken und zu erproben, ob er irgendwie durch eine Vorstellungszerlegung die Ausdehnung und Bewegung eines Körpers ohne alle anderen sinnlichen Qualitäten denken könne.[21]) Ich für meine Person sehe deutlich, dass es nicht in meiner Macht steht, eine Idee eines ausgedehnten und bewegten Körpers zu bilden, ohne ihm zugleich eine Farbe oder andere sinnliche Qualität zuzuschreiben, welche anerkanntermassen nun in dem Geiste existiert.[22]) Kurz, Ausdehnung, Figur und Bewegung sind undenkbar, wenn sie von allen anderen Eigenschaften durch Abstraktion gesondert werden. Wo also die anderen sinnlichen Eigenschaften sind, da müssen sie auch sein, d. h. in dem Geiste und nirgendwo anders.

XI. Ferner sind anerkanntermassen Grösse und Kleinheit, Raschheit und Langsamkeit nur in unserem Geiste, da sie völlig relativ sind und sich ändern, wie die Gestalt oder Lage der Sinnesorgane sich ändert. Die Ausdehnung demgemäss, welche ausserhalb des Geistes existiert, ist weder gross, noch klein, die Bewegung weder rasch, noch langsam, d. h. diese Ausdehnung und diese Bewegung sind überhaupt nichts.[23]) Aber, sagt ihr, sie sind Ausdehnung im allgemeinen und Bewegung im allgemeinen. So zeigt sich, wie sehr die Annahme, dass es ausgedehnte, bewegbare Substanzen ausserhalb des Geistes gebe, von jener seltsamen Lehre der abstrakten Ideen abhängt. Und bei dieser Gelegenheit kann ich nicht umhin zu bemerken, wie sehr die vage und unbestimmte Vorstellung einer Materie oder körperlichen Substanz, wozu die neueren Philosophen durch ihre eigenen Voraussetzungen gedrängt werden, jenem antiquierten und so viel verlachten Begriff einer materia prima gleicht, der bei Aristoteles und seinen

Anhängern gefunden wird. Ohne Ausdehnung kann Solidität nicht gedacht werden. Ist demnach gezeigt worden, dass Ausdehnung nicht in einer nicht denkenden Substanz existiert, so muss das gleiche von der Solidität wahr sein.

XII. Dass die Zahl durchaus ein Produkt des Geistes sei, auch wenn zugegeben würde, dass die anderen Qualitäten ausserhalb des Geistes existieren, wird einem jeden einleuchten, der bedenkt, dass das nämliche Ding eine verschiedene Zahlbezeichnung erhält, wenn der Geist es in verschiedenen Beziehungen betrachtet. So ist z. B. die nämliche Ausdehnung 1 oder 3 oder 36, je nachdem der Geist sie im Verhältnis zu einer Elle (einer engl. Elle von 3 Fuss) oder zu einem Fuss oder zu einem Zoll betrachtet. Die Zahl ist so augenscheinlich relativ und von dem menschlichen Verstande abhängig, dass es kaum zu denken ist, dass irgend jemand ihr eine absolute Existenz ausserhalb des Geistes zuschreiben könne. Wir sagen Ein Buch, Eine Seite, Eine Linie; diese alle sind gleich sehr Einheiten, obschon einige derselben mehrere der anderen enthalten. Und in jedem Betracht ist es klar, dass die Einheit sich auf eine besondere Kombination von Ideen bezieht, welche der Geist willkürlich [24]) zusammenstellt.

XIII. Ich weiss, dass einige dafür halten, die Einheit sei eine einfache oder unzusammengesetzte Idee, die alle anderen Ideen in unserem Geiste begleite. Ich finde nicht, dass ich irgend eine solche Idee habe, die dem Worte Einheit entspräche, und ich denke doch, dass es, wenn ich sie hätte, nicht fehlen könnte, dass ich sie fände, es müsste vielmehr mein Geist mit ihr am allervertrautesten sein, da sie ja, wie behauptet wird, alle anderen Ideen begleiten und durch alle Weisen der sinnlichen und inneren Wahrnehmung percipiert werden soll. [25]) Um alles mit einem male zu sagen: sie ist eine abstrakte Idee.

XIV. Ich füge hinzu, dass in derselben Weise, wie neuere Philosophen beweisen, dass gewisse sinnliche Eigenschaften keine Existenz in der Materie oder ausserhalb des Geistes haben, das gleiche auch von allen anderen sinnlichen Eigenschaften bewiesen werden kann. So wird z. B. gesagt, dass Hitze und Kälte nur psychische Affektionen seien und durchaus nicht Abdrücke von wirklichen in den körperlichen Substanzen, durch welche sie angeregt werden, existierenden Wesen; denn der nämliche Körper, welcher

einer Hand als warm erscheine, erscheine einer anderen als kalt.[26]) Warum sollen wir nun nicht ebensowohl schliessen, dass Figur und Ausdehnung nicht Abdrücke oder Ähnlichkeiten von in der Materie existierenden Eigenschaften seien, da sie dem nämlichen Auge von verschiedenen Punkten aus oder von dem nämlichen Punkte aus Augen von verschiedener Struktur verschieden erscheinen und daher nicht Bilder von etwas ausserhalb des Geistes unwandelbar Bestimmtem sein können? Ferner wird bewiesen, dass Süssigkeit nicht wirklich in dem wohlschmeckenden Dinge sei, weil ohne Veränderung dieses Dinges die Süssigkeit sich in Bitterkeit umwandelt, z. B. beim Fieber oder einer anderweitigen Alteration des Gaumens. Ist es nicht ebenso vernunftgemäss zu sagen, dass Bewegung nicht ausserhalb des Geistes stattfinde, da, wenn die Aufeinanderfolge von Vorstellungen in dem Geiste rascher wird, die Bewegung anerkanntermassen, ohne dass irgend eine Veränderung in irgend einem realen Objekt stattgefunden hat, langsamer zu sein scheinen wird?

XV. Kurz, wenn jemand jene Argumente recht erwägt, von denen man glaubt, dass sie deutlich erweisen, dass Farben und Geschmacksempfindungen bloss in dem Geiste existieren, so wird er finden, dass sie mit gleicher Kraft das nämliche von der Ausdehnung, Figur und Bewegung darzuthun vermögen. Doch muss zugegeben werden, dass diese Argumentationsweise nicht sowohl beweist, dass es keine Ausdehnung oder Farbe in einem äusseren Objekt gebe, als vielmehr nur, dass wir nicht durch die Sinne erkennen, welches die wahre Ausdehnung oder Farbe des Objekts sei. Aber die vorhergehenden Argumente zeigen deutlich die Unmöglichkeit, dass überhaupt irgend eine Farbe oder Ausdehnung oder sinnlich wahrnehmbare Eigenschaft irgend welcher Art in einem nicht denkenden Substrat ausserhalb des Geistes existiere, oder vielmehr die Unmöglichkeit, dass es irgend etwas derartiges, wie ein äusseres Objekt gebe.

XVI. Prüfen wir jedoch noch ein wenig die herrschende Ansicht! Man sagt, Ausdehnung sei ein Modus oder ein Accidens der Materie, und diese sei das S u b s t r a t, welches jene trage. Nun möchte ich gern, dass mir erklärt würde, was unter dem der Materie zugeschriebenen T r a g e n der Ausdehnung zu verstehen sei. Sagt

ihr, ich habe keine Idee von der Materie und kann dies daher nicht erklären, so antworte ich: mögt ihr auch keine positive Idee der Materie haben, so darf doch zum mindesten eine negative euch nicht fehlen, wenn ihr überhaupt irgend einen Sinn mit dem Worte verknüpft; obschon ihr nicht wisst, was sie ist, so muss doch vorausgesetzt werden dürfen, dass ihr wisst, in welcher Beziehung sie zu ihren Accidentien stehe und was unter ihrem Tragen derselben zu verstehen sei. Offenbar kann das Wort „tragen" hier nicht in seinem gewöhnlichen oder buchstäblichen Sinne genommen werden, wie wenn wir sagen, dass Säulen ein Gebäude tragen; in welchem Sinne ist es denn nun zu verstehen?

XVII. Prüfen wir das, was die sorgfältigsten Philosophen selbst unter dem Ausdruck „materielle Substanz" zu verstehen erklären, so finden wir, dass sie bekennen, keinen anderen Sinn mit diesen Lauten zu verknüpfen, als die Idee eines Wesens (eines Etwas, eines Seienden, being) überhaupt, zusammen mit dem relativen Begriff seines Tragens von Accidentien.[27]) Mir scheint die allgemeine Idee eines Wesens abstrakter und unbegreiflicher als alle anderen zu sein, und was das Tragen von Accidentien betrifft, so kann dies, wie vorhin bemerkt worden ist, nicht in dem gewöhnlichen Wortsinn verstanden, muss also in einem anderen Sinne genommen werden, der unerklärt bleibt. Demgemäss gelange ich, wenn ich die beiden Teile oder Seiten der Bedeutung der Worte „materielle Substanz" betrachte, zu der Überzeugung, dass damit gar kein bestimmter Sinn verbunden ist. Doch warum sollen wir uns noch weiter bemühen mit der Erörterung dieses materiellen Substrats oder Trägers von Figur, Bewegung und anderen sinnlichen Qualitäten? Setzt dasselbe nicht voraus, dass diese eine Existenz ausserhalb des Geistes haben? Und ist dies nicht ein direkter Widerspruch und durchaus unbegreiflich?

XVIII. Wäre es aber auch möglich, dass feste, gestaltete, bewegliche Substanzen, die den Ideen, welche wir von Körpern haben, entsprächen, ausserhalb des Geistes existierten, wie sollte es uns möglich sein, dies zu wissen? Entweder müssten wir es durch die Sinne oder durch ein Denken erkennen. Durch unsere Sinne aber haben wir nur die Kenntnis unserer Sinnesempfindungen, Ideen

oder jener Dinge, die, man benenne sie, wie man wolle, unmittelbar sinnlich wahrgenommen werden; aber die Sinne lehren uns nicht, dass Dinge ausserhalb des Geistes oder unpercipiert existieren, die denjenigen gleichen, welche percipiert werden.[28]) Dies erkennen die Materialisten[29]) selbst an. Es bleibt also nur übrig, dass wir, wenn wir überhaupt irgend ein Wissen von äusseren Objekten besitzen, dieses durch ein Denken erlangt haben, indem wir die Existenz derselben aus dem, was unmittelbar sinnlich percipiert ist, erschliessen. Welcher Schluss aber kann uns bestimmen, auf Grund dessen, was wir percipieren, die Existenz von Körpern ausserhalb des Geistes anzunehmen, da doch gerade die Vertreter der Lehre von der Materie selbst nicht behaupten, dass irgend eine notwendige Verbindung zwischen denselben und unseren Ideen bestehe? Es wird ja allseitig zugegeben (und was in Träumen, im Wahnsinn und ähnlichen Zuständen geschieht, setzt es ausser Zweifel), dass es möglich sei, dass wir mit allen[30]) den Ideen, die wir jetzt haben, ausgestattet seien, wenngleich keine Körper ausser uns existierten, die ihnen glichen. Also leuchtet ein, dass die Annahme der Existenz äusserer Körper zur Erklärung unserer Ideenbildung nicht erforderlich ist, da zugegeben wird, dass Ideen in der nämlichen Ordnung, in welcher wir sie gegenwärtig vorfinden, ohne Mitwirkung derselben zuweilen wirklich hervorgebracht werden und möglicherweise immer hervorgebracht werden können.

XIX. Jedoch wenn wir auch möglicherweise zu allen unseren sinnlichen Wahrnehmungen ohne äussere Objekte gelangen, so könnte man es doch vielleicht für leichter halten, ihre Entstehungsweise durch die Voraussetzung von äusseren Körpern, die ihnen ähnlich seien, als auf andere Weise zu erklären, und so würde es denn wenigstens für wahrscheinlich gelten dürfen, dass solche Dinge wie Körper existieren, die ihre Ideen in unseren Seelen anregen. Aber auch dies kann nicht gesagt werden; denn geben wir auch den Materialisten[31]) ihre äusseren Körper zu, so wissen sie nach ihrem eigenen Bekenntnis doch noch ebenso wenig, wie unsere Ideen hervorgebracht werden, da sie sich selbst für unfähig erklären zu begreifen, in welcher Art ein Körper auf einen Geist einwirken könne, oder wie es möglich sei, dass eine Idee dem Geiste eingeprägt werde. Hiernach leuchtet ein, dass die Produktion von

Ideen oder Sinneswahrnehmungen in unserem Geiste kein Grund sein kann, Materie oder körperliche Substanzen vorauszusetzen, da anerkannt wird, dass diese Produktion unter jener Voraussetzung und ohne dieselbe gleich unerklärlich bleibt. Also selbst dann, wenn es möglich wäre, dass Körper ausserhalb des Geistes existierten, müsste doch die Annahme, dass solche wirklich existieren, eine sehr unsichere Meinung sein, da dies voraussetzen hiesse, Gott habe unzählige Dinge geschaffen, die durchaus nutzlos seien und in keiner Art zu irgend welchem Zwecke dienen.[32])

XX. Kurz, gäbe es äussere Körper, so könnten wir unmöglich zur Kenntnis derselben gelangen, und gäbe es keine, so möchten wir doch die gleichen Gründe, wie jetzt, für die Existenz derselben haben. Macht die Voraussetzung, deren Möglichkeit niemand leugnen kann, eine Intelligenz habe ohne Mitwirkung äusserer Körper die nämliche Reihe von Sinneswahrnehmungen oder Ideen, die ihr habt, und zwar sei dieselbe in der nämlichen Ordnung und mit gleicher Lebhaftigkeit dem Geiste eingeprägt. Ich frage, ob diese Intelligenz nicht ganz eben den Grund habe, die Existenz körperlicher Substanzen, die durch ihre Ideen repräsentiert würden und dieselben in ihr anregten, anzunehmen, den ihr möglicherweise haben könnt, das nämliche anzunehmen?[33]) Dies kann gar nicht zweifelhaft sein, und die eine Betrachtung genügt schon, jedem vernünftig Erwägenden die Kraft der Argumente, von welcher Art auch dieselben sein mögen, verdächtig zu machen, die er für die Annahme, dass Körper ausserhalb des Geistes existieren, vielleicht zu haben glaubt.

XXI. Wäre es erforderlich, irgend welchen ferneren Beweis gegen die Existenz einer Materie dem schon Gesagten noch beizufügen, so könnte ich einige von jenen Irrtümern und Schwierigkeiten (um nicht zu sagen Gottlosigkeiten) anführen, welche aus jener Annahme hergeflossen sind. Dieselbe hat zahllose Streitfragen und Disputationen in der Philosophie und nicht wenige von weit grösserer Bedeutung in der Religion hervorgerufen. Aber ich werde hier nicht speciell darauf eingehen, teils weil ich dafür halte, dass es keiner aus den Konsequenzen *(a posteriori)* entnommenen Argumente[34]) zur Bestätigung dessen bedürfe, was, wenn ich nicht irre, zureichend aus

den Realgründen (*a priori*) erwiesen worden ist, teils darum, weil ich hernach noch Gelegenheit finden werde, einiges darüber zu sagen.

XXII. Ich fürchte, dass ich Anlass gegeben habe zu glauben, ich sei unnötigerweise weitläufig bei der Behandlung dieses Gegenstandes gewesen. Denn wozu dient es ausführlich zu sein über das, was mit der grössten Deutlichkeit in einem oder zwei Sätzen einem jeden erwiesen werden kann, der auch nur des geringsten Nachdenkens fähig ist? Ihr braucht bloss eure eigenen Gedanken zu betrachten und so zu erproben, ob ihr für möglich halten könnt, dass ein Ton, eine Figur, eine Bewegung oder eine Farbe ausserhalb des Geistes oder unpercipiert existiere. Dieser leichte Versuch lässt euch erkennen, dass eure Behauptung ein völliger Widerspruch ist, so sehr, dass ich damit einverstanden bin, die Entscheidung der ganzen Frage von dem Ergebnis abhängig zu machen. Falls ihr es auch nur als möglich denken könnt, dass eine ausgedehnte bewegliche Substanz oder im allgemeinen irgend eine Idee [35]) oder etwas einer Idee Ähnliches in einer anderen Weise existiere als in einem sie percipierenden Geiste, so werde ich willig meinen Satz aufgeben und euch die Existenz des ganzen Gefüges äusserer Körper, die ihr behauptet, zugestehen, obschon ihr mir keinen Grund angeben könnt, warum ihr glaubt, dass es existiere, und keinen Zweck, dem es diene, wenn vorausgesetzt wird, dass es existiere. Ich sage, die blosse Möglichkeit, dass eure Meinung wahr sei, soll für ein Argument gelten, dass sie in der That wahr sei.

XXIII. Aber es ist doch, sagt ihr, gewiss nichts leichter, als sich vorzustellen, dass z. B. Bäume in einem Parke oder Bücher in einem Kabinett existieren, ohne dass jemand sie wahrnimmt. Ich antworte: es ist freilich nicht schwer, dies vorzustellen, aber was, ich bitte euch, heisst dies alles anders, als in eurem Geiste gewisse Ideen bilden, die ihr Bücher und Bäume nennt, und gleichzeitig unterlassen, die Idee von jemand, der dieselbe percipiere, zu bilden? Aber percipiert oder denkt ihr selbst denn nicht unterdes eben diese Objekte? Dies führt also nicht zum Ziel; es zeigt nur, dass ihr die Macht habt, zu erdenken oder Vorstellungen in eurem Geiste zu bilden; aber es zeigt nicht, dass ihr es als möglich begreifen könnt, dass die Objekte

eures Denkens ausserhalb des Geistes existieren; um dies zu erweisen, müsstet ihr vorstellen, dass sie existieren, ohne dass sie vorgestellt werden oder an sie gedacht werde, was ein offenbarer Widerspruch ist.[36]) Wenn wir das Äusserste versuchen, um die Existenz äusserer Körper zu denken, so betrachten wir doch immer nur unsere eigenen Ideen. Indem aber der Geist von sich selbst dabei keine Notiz nimmt, so täuscht er sich mit der Vorstellung, er könne Körper denken und denke Körper, die ungedacht von dem Geiste oder ausserhalb des Geistes existieren, obschon sie doch zugleich auch von ihm vorgestellt werden oder in ihm existieren.[37]) Ein wenig Aufmerksamkeit wird einem jeden die Wahrheit und Evidenz dessen, was hier gesagt worden ist, zeigen und es überflüssig machen, andere Beweise gegen die Existenz einer materiellen Substanz aufzustellen.

XXIV. Es ist schon bei der geringsten Prüfung unserer eigenen Gedanken sehr leicht zu wissen, ob es uns möglich sei zu verstehen, was gemeint sei mit der absoluten Existenz sinnlich wahrnehmbarer Objekte an sich oder ausserhalb des Geistes. Mir ist offenbar, dass diese Worte entweder einen direkten Widerspruch oder andernfalls überhaupt nichts bedeuten.[38]) Um hiervon auch andere zu überzeugen, weiss ich keinen leichteren und geraderen Weg einzuschlagen, als den, dass ich sie bitte, ruhig auf ihre eigenen Gedanken zu achten, und wenn hierdurch die Sinnlosigkeit dieser Ausdrücke oder der Widerspruch in denselben zu Tage tritt, so ist gewiss nichts weiteres zu ihrer Überzeugung erforderlich. Hierauf also lege ich Gewicht, dass die Worte „absolute Existenz undenkender Dinge" ohne Sinn oder mit einem Widerspruch behaftet seien. Dies wiederhole und betone ich und empfehle es ernstlich dem aufmerksamen Nachdenken des Lesers.

XXV. Alle unsere Ideen, Sinneswahrnehmungen oder die Dinge, die wir percipieren, durch welche Namen auch immer dieselben bezeichnet werden mögen, sind augenscheinlich ohne Aktivität; es ist in ihnen nichts von Kraft oder Thätigkeit enthalten, sodass eine Idee oder ein Denkobjekt nicht irgend eine Veränderung in einem anderen hervorbringen oder bewirken kann. Um uns von der Wahrheit dieses Satzes zu überzeugen, brauchen wir nur unsere Ideen zu beobachten. Denn da sie und ein jeder ihrer Bestandteile nur in dem Geiste existieren, so folgt, dass

nichts in ihnen ist, als was percipiert wird. Ein jeglicher, der auf seine vermittelst der Sinne oder vermittelst der auf Seelenvorgänge gerichteten Reflexion hervorgebrachten Ideen achtet, wird in denselben keine Kraft oder Thätigkeit wahrnehmen; es ist demgemäss nichts derartiges in ihnen enthalten. Ein wenig Aufmerksamkeit wird uns zeigen, dass das Sein einer Idee die Passivität oder Inaktivität so durchaus involviert, dass es unmöglich ist, dass eine Idee etwas thue, oder, um den genauen Ausdruck zu gebrauchen, die Ursache von irgend etwas sei; auch kann sie nicht das Abbild oder der Abdruck von irgend einem aktiven Dinge sein, wie aus Sektion VIII. hervorgeht.[39]) Hieraus folgt offenbar, dass Ausdehnung, Figur und Bewegung nicht die Ursache unserer Sinnesempfindungen sein können. Wenn man sagt, dass diese die Wirkungen von Kräften seien, die aus der Gestalt, Zahl, Bewegung und Grösse von kleinsten Körperteilen hervorgehen, so muss dies hiernach gewiss falsch sein.

XXVI. Wir percipieren eine beständige Folge von Ideen; einige derselben werden von neuem hervorgerufen, andere werden verändert oder verschwinden ganz. Es giebt demnach eine Ursache dieser Ideen, wovon sie abhängen und durch die sie hervorgebracht und verändert werden. Dass diese Ursache keine Eigenschaft oder Idee oder Verbindung von Ideen sein kann, ist klar aus der vorigen Sektion. Dieselbe muss also eine Substanz sein; es ist aber gezeigt worden, dass es nicht eine körperliche oder materielle Substanz giebt; es bleibt also nur übrig, dass die Ursache der Ideen eine unkörperliche thätige Substanz oder ein Geist ist.

XXVII. Ein Geist ist ein einfaches, unteilbares thätiges Wesen, welches, sofern es Ideen percipiert, Verstand, und sofern es sie hervorbringt oder anderweitig in Bezug auf sie thätig ist, Wille heisst. Daher kann keine Idee einer Seele oder eines Geistes gebildet werden; denn da (nach Sektion XXV.) alle Ideen passiv oder unthätig sind, so können sie uns nicht als Abbilder oder durch Ähnlichkeit das, was wirkt, repräsentieren. Ein wenig Aufmerksamkeit wird einem jeden klar machen, dass es absolut unmöglich ist, eine Idee zu haben, welche jenem thätigen Prinzip der Bewegung und des Wechsels der Ideen ähnlich sei. Derartig ist die Natur des Geistes oder dessen, was wirkt, dass derselbe nicht an sich selbst percipiert werden kann,

sondern nur vermöge der Wirkungen, die er hervorbringt.[40]) Wenn jemand an der Wahrheit des hier Vorgetragenen zweifelt, so mag er nur nachdenken und versuchen, ob er die Idee irgend einer Kraft oder eines thätigen Dinges bilden könne, und ob er Ideen von zwei Grundkräften habe, die durch die Namen Wille und Verstand bezeichnet werden und ebensowohl voneinander verschieden sind wie von einer dritten Idee, nämlich der Idee der Substanz oder des Seienden überhaupt, die mit der Relationsvorstellung verbunden ist, die vorhin genannten Kräfte zu tragen oder ihr Substrat[41]) zu sein, und den Namen trägt Seele oder Geist. Einige nehmen dies an; aber so viel ich sehen kann, bezeichnen die Worte Wille, Seele, Geist nicht verschiedene Ideen oder in Wahrheit überhaupt nicht irgend eine Idee, sondern etwas, was von Ideen sehr verschieden ist und was, da es etwas Thätiges ist, nicht irgend welcher Idee ähnlich oder durch dieselbe repräsentiert sein kann. Doch muss gleichzeitig zugegeben werden, dass wir einen gewissen Begriff *(notion)* von der Seele, dem Geist und den psychischen Thätigkeiten, wie Wollen, Lieben, Hassen haben, sofern wir den Sinn dieser Worte kennen oder verstehen.[42])

XXVIII. Ich finde, dass ich Ideen in meinem Geiste nach Belieben hervorrufen und die Scene so oft wechseln und sich verändern lassen kann, als ich es für geeignet halte. Ich brauche nur zu wollen und sofort taucht diese oder jene Idee in meiner Phantasie auf, und durch dieselbe Kraft tritt sie ins Unbewusstsein zurück und macht einer anderen Platz. Dieses Produzieren und Aufheben von Ideen berechtigt uns, den Geist recht eigentlich aktiv zu nennen. Dieses alles ist gewiss und auf Erfahrung gegründet; wenn wir dagegen von nicht denkenden aktiven Dingen oder von einem Hervorrufen von Ideen durch etwas anderes als den Willen reden, dann spielen wir nur mit Worten.

XXIX. Aber was für eine Macht ich auch immer über meine eigenen Gedanken haben mag, so finde ich doch, dass die Ideen, die ich gegenwärtig durch die Sinne percipiere, nicht in einer gleichen Abhängigkeit von meinem Willen stehen.[43]) Wenn ich bei vollem Tageslicht meine Augen öffne, so steht es nicht in meiner Macht, ob ich sehen werde oder nicht, noch auch, welche einzelnen Objekte sich meinem Blicke darstellen werden, und so sind

3*

gleicherweise auch beim Gehör und den anderen Sinnen die ihnen eingeprägten Ideen nicht Geschöpfe meines Willens. Es giebt also einen anderen Willen oder Geist, der sie hervorbringt.[44])

XXX. Die sinnlichen Ideen sind stärker, lebhafter und bestimmter als die Ideen der Einbildungskraft; sie haben desgleichen eine gewisse Beständigkeit, Ordnung und Zusammenhang und werden nicht aufs Geratewohl hervorgerufen, wie es diejenigen oft werden, welche die Wirkungen menschlicher Willensakte sind, sondern in einer geordneten Folge oder Reihe, deren bewunderungswürdige Verbindung ausreichend die Weisheit und Güte ihres Urhebers bezeugt. Nun werden die festen Regeln oder bestimmten Weisen, wonach der Geist, von dem wir abhängig sind, in uns die sinnlichen Ideen erzeugt, die Naturgesetze[45]) genannt, und diese lernen wir durch Erfahrung kennen, die uns belehrt, dass gewissen bestimmten Ideen bestimmte andere Ideen in dem gewöhnlichen Laufe der Dinge folgen.

XXXI. Dies giebt uns eine gewisse Voraussicht, welche uns befähigt, unsere Handlungen zum Nutzen des Lebens zu ordnen. Ohne diese Voraussicht würden wir unablässig in Verlegenheit sein; wir könnten nicht wissen, wie wir es anzustellen hätten, uns auch nur das geringste Vergnügen zu verschaffen oder den geringsten sinnlichen Schmerz abzuwehren. Dass Speise uns nährt, Schlaf erfrischt, Feuer wärmt, dass das Säen in der Saatzeit das Mittel ist, im Herbst zu ernten, und im allgemeinen, dass, um bestimmte Zwecke zu erreichen, bestimmte Mittel dienlich sind, dies alles wissen wir nicht durch Entdeckung irgend einer notwendigen Verbindung zwischen unseren Ideen, sondern nur durch die Beobachtung der festen Naturgesetze, ohne welche wir alle in Ungewissheit und Verwirrung wären und ein erwachsener Mann ebensowenig wie ein neugeborenes Kind wüsste, wie er sich im Leben zu benehmen habe.[46])

XXXII. Und doch ist diese beständige gleichmässige Wirksamkeit, welche so deutlich die Güte und Weisheit des herrschenden Geistes offenbart, dessen Wille die Gesetze der Natur konstituiert, so weit davon entfernt, unsere Gedanken zu ihm hinzuleiten, dass es sie vielmehr veranlasst, zweiten Ursachen (Mittelursachen, durch Gott be-

dingten Ursachen) nachzuforschen. Denn wenn wir bemerken, dass bestimmten sinnlichen Ideen beständig andere Ideen folgen, und wenn wir wissen, dass dies nicht durch uns bewirkt wird, so schreiben wir sofort Kraft und Wirksamkeit den Ideen selbst zu und betrachten die eine als die Ursache einer anderen; und doch kann nichts thörichter und unverständiger sein als dies. Haben wir z. B. beobachtet, dass, wenn wir durch das Gesicht eine gewisse runde leuchtende Gestalt wahrgenommen haben, wir gleichzeitig durch das Gefühl die Idee oder Sinneswahrnehmung erhalten, welche Hitze genannt wird, so schliessen wir hieraus, die Sonne sei die Ursache der Hitze. In gleicher Weise sind wir geneigt, wenn wir wahrnehmen, dass die Bewegung und der Zusammenstoss von Körpern mit einem Schall verbunden ist, den letzteren für eine Wirkung jenes Vorgangs zu halten.[47])

XXXIII. Die durch den Urheber der Natur den Sinnen eingeprägten Ideen heissen wirkliche Dinge; diejenigen aber, welche durch die Einbildungskraft hervorgerufen werden und weniger regelmässig, lebhaft und beständig sind, werden als Ideen im engeren Sinne oder als Bilder der Dinge, welche sie nachbilden und darstellen, bezeichnet. Dann sind aber unsere Sinneswahrnehmungen, wie lebhaft und bestimmt sie auch sein mögen, nichtsdestoweniger Ideen, d. h. sie existieren in dem Geiste oder werden durch den Geist percipiert, ebenso gewiss wie die Ideen, welche er selbst gestaltet. Es ist zugegeben, dass die sinnlichen Ideen mehr Realität in sich tragen, d. h. sie sind kräftiger, geordneter, zusammenhängender als die Geschöpfe des Geistes; aber dies beweist nicht, dass sie ausserhalb des Geistes existieren. Sie sind auch in geringerem Grade von dem Geiste oder der denkenden Substanz, welche sie percipiert, abhängig, indem sie durch den Willen eines anderen und mächtigeren Geistes hervorgerufen werden; aber sie sind doch Ideen, und sicherlich kann keine Idee, sie mag schwach oder stark sein, anders existieren als in einem Geiste, der sie percipiert.

XXXIV. Bevor wir weiter gehen, müssen wir einige Zeit auf die Beantwortung von Einwürfen wenden, die vermutlich gegen die bisher dargelegten Prinzipien erhoben werden mögen. Wenn ich hierbei Personen von rascher Auffassung zu ausführlich zu sein scheine, so hoffe ich doch

auf Verzeihung, weil nicht alle Menschen mit gleicher Leichtigkeit Dinge von dieser Art auffassen, und ich doch von jedermann verstanden werden möchte. Es wird wohl zuerst eingewandt werden, dass durch die vorstehenden Prinzipien alles, was reell und substantiell in der Natur sei, aus der Welt verbannt werde, und dass an die Stelle davon ein phantastisches Ideensystem trete.[48]) Alles, was existiert, existiert nur in dem Geiste, d. h es wird bloss vorgestellt. Was wird demnach aus Sonne, Mond und Sternen? Was müssen wir denken von Häusern, Flüssen, Bergen, Bäumen, Steinen, ja von unserem eigenen Körper? Sind diese alle nur ebenso viele Chimären und Täuschungen der Phantasie? Auf alle diese und alle derartigen Einwürfe antworte ich, dass wir vermöge der vorstehenden Prinzipien keines einzigen Naturobjekts verlustig gehen. Was auch immer wir sehen, fühlen, hören oder irgendwie begreifen oder verstehen, bleibt so gewiss und ist so real, wie es je gewesen ist. Es giebt eine Natur *(rerum natura)*, und die Unterscheidung zwischen Realitäten und Chimären behält ihre volle Kraft. Dies geht klar hervor aus Sekt. XXIX, XXX, XXXIII, wo wir gezeigt haben, was unter dem Ausdruck reelle Dinge im Unterschied von Chimären oder durch uns selbst gebildeten Ideen zu verstehen sei; beide jedoch existieren gleichmässig in dem Geiste und sind in diesem Sinne gleich sehr Ideen.

XXXV. Ich bestreite nicht die Existenz irgend eines Dinges, das wir durch Sinneswahrnehmung oder durch Reflexion auf unser Inneres zu erkennen vermögen. Dass die Dinge, die ich mit meinen Augen sehe und mit meinen Händen betaste, existieren, wirklich existieren, bezweifle ich nicht im mindesten. Das einzige, dessen Existenz wir in Abrede stellen, ist das, was die Philosophen Materie oder körperliche Substanz nennen. Und indem dies geschieht, verlieren die übrigen Menschen nichts, die, wie ich wohl sagen darf, diese Materie nicht vermissen werden. Allerdings werden die Atheisten die anscheinende Stütze verlieren, welche ein leeres Wort ihrer unfrommen Ansicht gewährt, und die Philosophen werden vielleicht finden, dass sie einen mächtigen Anlass zur Tändelei und Disputation verloren haben.

XXXVI. Wenn jemand glaubt, dies thue der Existenz oder Realität der Dinge Eintrag,[49]) so ist er weit davon

entfernt, das zu verstehen, was in so deutlichen Ausdrücken, wie es mir nur möglich war, bisher auseinandergesetzt worden ist. Ich fasse hier die Hauptpunkte des Gesagten zusammen. Es giebt psychische Substanzen, Geister oder menschliche Seelen, welche in sich selbst Ideen nach Belieben durch ihren Willen hervorrufen; aber diese Ideen sind matt, schwach und unbeständig im Vergleich mit anderen, die sie durch die Sinne percipieren, und die, indem sie diesen nach gewissen Regeln oder Naturgesetzen eingeprägt werden, sich selbst als Wirkungen eines Geistes bekunden, der mächtiger und weiser ist als die menschlichen Geister. Von diesen letzteren Ideen wird gesagt, das sie mehr Realität in sich tragen als die ersteren, worunter zu verstehen ist, dass sie stärker afficieren, mehr geordnet und bestimmt und nicht willkürliche Gebilde des sie percipierenden Geistes sind. In diesem Sinne ist die Sonne, welche ich bei Tage sehe, die wirkliche Sonne, und die, welche ich zur Nachtzeit vorstelle, die (abbildliche) Idee der ersteren. In dem hier bezeichneten Sinne von Realität ist offenbar jede Pflanze, jeder Stern, jedes Mineral und im allgemeinen jeder Teil des Weltsystems nach unseren Prinzipien ebenso sehr, wie nach irgend welchen anderen, ein wirkliches Ding. Ich bitte die Leser, ihre eigenen Gedanken zu betrachten und zuzusehen, ob sie etwas hiervon Verschiedenes unter dem Terminus Realität verstehen.

XXXVII. Es wird entgegnet werden, es sei doch wenigstens so viel wahr, dass wir alle körperlichen Substanzen aufheben. Hierauf antworte ich, dass, wenn das Wort Substanz in dem gewöhnlichen Sinne genommen wird, als Bezeichnung einer Verbindung sinnfälliger Eigenschaften, wie Ausdehnung, Solidität, Gewicht und ähnlicher, miteinander, wir nicht beschuldigt werden können, dies zu negieren; wird es aber in einem philosophischen Sinne genommen, worin es den Träger von Accidentien oder Eigenschaften ausserhalb des Geistes bezeichnen soll, dann erkenne ich in der That an, dass wir das hiermit Gemeinte aufheben, wenn anders von jemand gesagt werden kann, dass er etwas aufhebe, was niemals irgend eine Existenz gehabt hat, selbst nicht in der blossen Vorstellung. [50])

XXXVIII. Aber, sagt ihr, es lautet sehr anstössig, wenn gesagt wird: wir essen und trinken Ideen und sind

bekleidet mit Ideen. Ich gebe zu, dass dies einen solchen Eindruck mache, und zwar darum, weil das Wort Idee in der gewöhnlichen Rede nicht gebraucht wird, um die verschiedenen Kombinationen sinnlicher Eigenschaften zu bezeichnen, welche Dinge genannt werden,[51]) und es ist gewiss, dass eine jegliche Ausdrucksweise, die von dem gewöhnlichen Sprachgebrauch abweicht, anstössig und lächerlich erscheint. Aber dies betrifft nicht die Wahrheit dieses Satzes, der, obschon in anderen Worten, nichts anderes besagt, als dass wir uns nähren und bekleiden mit Dingen, welche wir unmittelbar durch unsere Sinne percipieren. Die Härte oder Weichheit, die Farbe, der Geschmack, die Wärme, die Figur und derartige Eigenschaften, welche in ihrer gegenseitigen Verbindung die verschiedenen Arten von Lebensmitteln und Kleidungsstücken ausmachen, existieren, wie gezeigt worden ist, bloss in dem Geiste, der sie percipiert, und nur dies ist gemeint, wenn wir sie Ideen nennen; wäre dieses Wort ebenso im gewöhnlichen Gebrauch wie Ding, so würde jener Ausdruck ebensowenig seltsam oder lächerlich klingen als dieser. Ich kämpfe nicht für die Schicklichkeit, sondern für die Wahrheit des Ausdrucks, und werde demgemäss, wenn ihr mit mir in der Ansicht übereinkommt, dass wir die unmittelbaren Objekte der Sinne, die nicht unpercipiert oder ausserhalb des Geistes existieren können, essen und trinken und zu unserer Bekleidung gebrauchen, gern zugeben, dass es schicklicher oder dem Gebrauch angemessener ist, sie „Dinge," als „Ideen" zu nennen.

XXXIX. Wenn gefragt wird, warum ich das Wort Idee gebrauche und sie nicht lieber im Anschluss an den Sprachgebrauch Dinge nenne, so antworte ich: ich thue das aus zwei Gründen: erstens, weil insgemein vorausgesetzt wird, dass der Ausdruck Ding im Gegensatz zu Idee etwas bezeichne, das ausserhalb des Geistes existiere; zweitens, weil Ding eine umfassendere Bedeutung hat als Idee, indem es Geister oder denkende Dinge ebensowohl wie Ideen bezeichnet. Da nun die Sinnesobjekte bloss in dem Geiste existieren und durchaus ohne Denken und Thätigkeit sind, so ziehe ich vor, sie durch das Wort Idee zu bezeichnen, in dessen Bedeutung diese Merkmale liegen.

XL. Vielleicht aber erwidert jemand, was wir auch immer sagen mögen, er wolle seinen Sinnen glauben und

nicht zugeben, dass Argumente irgend welcher Art, wie plausibel dieselben auch seien, mehr gelten als die sinnliche Gewissheit.[52]) Dem sei so, behauptet, so sehr ihr mögt, die Zuverlässigkeit der Sinne, wir sind ganz damit einverstanden. Das, was ich sehe, höre und fühle, existiert, d. h. es wird durch mich percipiert; daran zweifle ich ebensowenig wie an meinem eigenen Sein. Aber ich sehe nicht, wie das Zeugnis des Sinnes als ein Beweis der Existenz eines Dinges angeführt werden kann, welches nicht durch den Sinn percipiert wird. Wir wollen nicht, dass irgend jemand ein Zweifler werde und seinen Sinnen misstraue; wir gestehen denselben im Gegenteil alle denkbare Kraft und Zuverlässigkeit zu; auch giebt ss keine Prinzipien, welche dem Skepticismus mehr widerstritten als die von uns dargelegten, wie hernach klar gezeigt werden wird.

XLI. Zweitens wird eingewandt werden, es sei ein grosser Unterschied zwischen wirklichem Feuer z. B. und der Idee eines Feuers, zwischen dem Traum oder der Einbildung, man habe sich verbrannt, und dem wirklichen Verletztsein durch Feuer;[53]) dies und ähnliches mag zur Bekämpfung unserer Thesen vorgebracht werden. Die Antwort auf alles dies ergiebt sich klar aus dem schon Gesagten, und ich darf hier nur beifügen, dass wenn wirkliches Feuer sehr verschieden von der Idee Feuer ist, ebenso auch der wirkliche Schmerz, den es verursacht, sehr verschieden von der Idee des nämlichen Schmerzes ist, und es hat doch noch niemand behauptet, dass nur die Idee des Schmerzes in dem Geiste sei, wirklicher Schmerz aber in einem nicht percipierenden Dinge oder ausserhalb des Geistes sei oder sein könne.

XLII. Drittens wird eingewandt werden, dass wir Objekte thatsächlich ausserhalb unser oder in einer Entfernung von uns erblicken, und dass dieselben demgemäss nicht in dem Geiste existieren, da die Annahme ungereimt sei, dass die Dinge, welche in der Entfernung von einigen Meilen gesehen werden, uns so nahe seien wie unsere eigenen Gedanken. Hierauf antworte ich, man möge doch in Betracht ziehen, dass wir im Traume oft Dinge so percipieren, als existierten sie in einer grossen Entfernung von uns, und dass ungeachtet dessen anerkannt wird, dass diese Dinge ihre Existenz nur in dem Geiste haben.[54])

XLIII. Um aber hierüber vollere Klarheit zu gewin-

nen, mag es der Mühe wert sein, in Betracht zu ziehen, wie es geschieht, dass wir durch den Gesichtssinn Entfernungen und von uns entfernte Dinge wahrnehmen. Denn wenn wir in Wahrheit einen ausser uns liegenden Raum und wirklich in ihm existierende Körper, die einen in grösserer Nähe, die anderen in weiterer Entfernung von uns wahrnehmen können, so scheint dies einigermassen dem oben Gesagten, dass sie nirgendwo ausserhalb des Geistes existieren, zu widerstreiten. Die Erwägung dieser Schwierigkeit war das, was meinen „Versuch einer neuen Theorie des Sehens“ veranlasste, der vor nicht langer Zeit veröffentlicht worden ist.[55]) Hierin wird gezeigt, dass Entfernung oder Draussensein vermöge des Gesichtssinnes nicht unmittelbar durch sich selbst percipiert wird, und dass sie auch nicht auf Grund von Linien und Winkeln oder irgend etwas damit in notwendiger Verbindung Stehendem aufgefasst oder beurteilt wird, sondern vielmehr uns zum Bewusstsein durch gewisse sichtbare Ideen und das Sehen begleitende Wahrnehmungen gelangt, welche an sich selbst keine Ähnlichkeit mit oder Beziehung zu Entfernung und entfernten Dingen haben, vermöge einer Verbindung aber, welche wir durch Erfahrung kennen lernen, uns zu Zeichen für Entfernung und entfernte Dinge werden und uns diese ins Bewusstsein rufen, in derselben Weise, wie Worte irgend einer Sprache die Ideen, zu deren Vertretung sie gebildet worden sind, ins Bewusstsein rufen. So erklärt es sich, dass ein Blindgeborner, der später zum Sehen befähigt wird, anfänglich nicht glaubt, dass die Dinge, die er sieht, ausserhalb seines Geistes oder in irgend einer Entfernung von ihm selbst seien. Siehe Sektion XLI der erwähnten Abhandlung.

XLIV. Die Ideen des Gesichts- und des Tastsinnes machen zwei ganz verschiedene und unähnliche Spezies aus. Die ersteren sind Zeichen und Prognostika der letzteren. Dass die eigentümlichen Objekte des Gesichtssinnes weder ausserhalb des Geistes existieren, noch Bilder von äusseren Dingen sind, haben wir auch in jener Abhandlung gezeigt, obschon in derselben vorausgesetzt wird, dass das Gegenteil von den tastbaren Objekten gelte, nicht als ob die Zustimmung zu diesem vulgären Irrtum erforderlich sei, um die dort aufgestellten Ansichten zu begründen, sondern nur weil es ausserhalb meines Planes lag, denselben in

einer Abhandlung über das Sehen zu prüfen und zu widerlegen. Streng genommen ist demnach von den Gesichtswahrnehmungen, wenn wir durch sie Entfernung und entfernte Dinge auffassen, zu sagen, dass sie uns nicht Dinge, die gegenwärtig in einer Entfernung existieren, bekunden oder zum Bewusstsein bringen, sondern uns nur darauf aufmerksam machen, welche Tastideen in unserem Geiste entstehen werden nach bestimmten Zeitabschnitten und infolge bestimmter Handlungen. Es ist, sage ich, offenbar nach dem, was in den früheren Teilen dieser Schrift gesagt worden ist, wie auch in Sektion CXLVII. und an anderen Stellen des „Versuchs über das Sehen," dass sichtbare Ideen die Sprache sind, wodurch der herrschende Geist, von dem wir abhängig sind, uns belehrt, was für tastbare Ideen er uns einzuprägen in Begriff stehe, falls wir diese oder jene Bewegung in unserem eigenen Körper hervorrufen. Wer jedoch eine vollständigere Belehrung über diesen Punkt sucht, den verweise ich auf den „Versuch" selbst.

XLV. Viertens wird eingewandt werden, es folge aus den obigen Prinzipien, dass die Dinge in jedem Augenblick vernichtet und neugeschaffen werden.[56]) Die sinnlichen Dinge existieren nur, wenn sie percipiert werden, die Bäume also sind in dem Garten oder die Stühle in dem Zimmer nicht länger, als jemand da ist, der sie wahrnimmt. Schliesse ich meine Augen, so wird alles, was sich auf der Strasse befindet, auf nichts reduziert, und wenn ich nur dieselben öffne, so wird es von neuem geschaffen. Zur Antwort auf alles dies verweise ich den Leser auf das, was in Sektion III, IV etc. gesagt worden ist, und wünsche, er möge erwägen, ob er unter der wirklichen Existenz einer Idee[57]) etwas verstehe, was von ihrem Percipiertwerden verschieden ist. Ich meinesteils bin nach der genauesten Untersuchung, die ich anstellen konnte, nicht imstande gewesen, irgend etwas anderes zu entdecken, was diese Worte bedeuten. Und ich bitte noch einmal den Leser, seine eigenen Gedanken zu erforschen und sich nicht durch Worte täuschen zu lassen. Wenn er es als möglich denken kann, dass entweder seine Ideen oder deren Urbilder existieren, ohne percipiert zu werden, dann verteidige ich meinen Satz nicht mehr; kann er dies aber nicht, so muss er zugeben, dass er nicht vernunftgemäss

verfährt, indem er sich zum Verteidiger von — er weiss nicht was — aufwirft und mir als eine Ungereimtheit vorwirft, dass ich Sätzen nicht beistimme, die im Grunde sinnlos sind.

XLVI. Es darf nicht unbemerkt bleiben, in welchem Masse den herrschenden philosophischen Prinzipien selbst die vorgeblichen Ungereimtheiten sich vorwerfen lassen. Es wird für eine gar ungereimte Ansicht gehalten, dass wenn ich meine Augen schliesse, alle sichtbaren Objekte in meiner Umgebung auf nichts sich reduzieren sollen, und ist es nicht doch eben dies, was die Philosophen durchgängig zugeben, indem sie allseitig darin übereinkommen, dass Licht und Farben, die einzigen eigentlichen und unmittelbaren Objekte des Sehens, bloss sinnliche Empfindungen sind, die nicht länger existieren, als sie percipiert werden?[58]) Ferner mag es einigen vielleicht sehr unglaublich scheinen, dass die Dinge jeden Augenblick erschaffen werden; aber eben dieser Satz ist die gewöhnliche Lehre der Schulen.[59]) Denn die Schulphilosophen sind, obschon sie die Existenz der Materie anerkennen und annehmen, dass das ganze Weltgebäude aus ihr gebildet sei, nichtsdestoweniger der Ansicht, dass dieselbe nicht ohne die göttliche Erhaltung bestehen könne, die von ihnen für ein fortwährendes Schaffen erklärt wird.

XLVII. Ferner wird einiges Nachdenken uns zeigen, dass wenn schon die Existenz der Materie oder körperlichen Substanz zugegeben wird, doch unabweisbar aus den Prinzipien, die jetzt allgemein anerkannt sind,[60]) folgt, dass die einzelnen Körper, von welcher Art dieselben auch sein mögen, sämtlich nicht existieren, solange sie nicht percipiert werden. Denn aus Sektion XI ff. geht hervor, dass die Materie, deren Existenz die Philosophen behaupten, ein unbegreifliches Etwas ist, welches keine solchen Eigenschaften hat, durch welche die unseren Sinnen wahrnehmbaren Körper sich voneinander unterscheiden. Um dies aber genauer zu erklären, muss ich bemerken, dass die unendliche Teilbarkeit der Materie jetzt allgemein angenommen wird, wenigstens von den anerkanntesten und ausgezeichnetsten Philosophen, die auf Grund der angenommenen Grundlehren dieselbe unwiderleglich darthun. Hieraus folgt, dass unendlich viele Teile in jedem Teile der Materie seien,[61]) die nicht sinnlich wahrgenommen werden. Dem-

gemäss ist der Grund, weshalb irgend ein einzelner Körper von einer begrenzten Grösse zu sein scheint oder nur eine endliche Zahl von Teilen den Sinnen zeigt, nicht der, dass er nicht mehr Teile enthielte, da er ja an sich selbst eine unendliche Zahl von Teilen enthalten soll, sondern der, dass der Sinn nicht scharf genug ist, dieselben zu unterscheiden.[62]) In dem Masse, wie der Sinn schärfer wird, percipiert er demnach eine grössere Zahl von Teilen in dem Objekt, d. h. das Objekt erscheint grösser[63]) und seine Gestalt ändert sich, da die Teile an seinen Enden, welche zuvor unwahrnehmbar waren, jetzt es in Linien und Winkeln begrenzen, die sehr verschieden von den früher durch den stumpferen Sinn wahrgenommenen sind. Und zuletzt muss, nach verschiedenen Änderungen der Grösse und Gestalt, wenn der Sinn unendlich scharf wird, der Körper als unendlich erscheinen.[64]) Während aller dieser Vorgänge findet keine Änderung in dem Körper statt, sondern nur in dem denselben wahrnehmenden Sinne. Demnach ist jeder Körper, an sich selbst betrachtet, unendlich ausgedehnt[65]) und demzufolge ohne alle Gestalt oder Figur. Hieraus ergiebt sich, dass, wenn schon die Existenz der Materie als noch so gewiss zugegeben würde, es doch ebenso gewiss ist, dass die Materialisten selbst durch ihre eigenen Prinzipien genötigt sind anzuerkennen, dass weder die einzelnen sinnlich wahrgenommenen Körper, noch irgend etwas, das denselben ähnlich wäre, ausserhalb des Geistes existiere. Die Materie, sage ich, und jedes Teilchen von ihr ist nach der Konsequenz ihrer Prinzipien unendlich und gestaltlos, und der Geist ist es, der alle die Mannigfaltigkeit von Körpern gestaltet, welche die sichtbare Welt ausmachen, und von welchen jeder beliebige nicht länger existiert, als er percipiert wird.

XLVIII. Sehen wir genauer zu, so zeigt sich, dass der in Sektion XLV. vorgetragene Einwurf nicht mit Recht gegen unsere oben aufgestellten Prinzipien gerichtet wird, und dass er überhaupt nicht irgendwie als ein Einwurf gegen dieselben gelten kann. Denn obschon wir in der That die Sinnesobjekte für nichts anderes halten als für Ideen, die nicht unpercipiert existieren können, so dürfen wir doch hieraus nicht schliessen, dass sie nur so lange eine Existenz haben, als sie durch uns percipiert werden, weil ein anderer Geist existieren kann, der sie percipiert, wenn

auch wir dies nicht thun. Wird gesagt, Körper existieren nicht ausserhalb des Geistes, so darf dies nicht so verstanden werden, als wäre dieser oder jener einzelne Geist gemeint, sondern alle Geister, welche es auch seien. Demgemäss folgt nicht aus den vorstehenden Prinzipien, dass die Körper in jedem Augenblick vernichtet und geschaffen werden oder überhaupt gar nicht während der Intervalle zwischen unseren Perceptionen existieren. [66])

XLIX. Fünftens wird vielleicht eingewandt werden, wenn Ausdehnung und Figur nur in dem Geiste existieren, so folge, dass der Geist ausgedehnt und gestaltet sei; denn Ausdehnung sei ein Modus oder ein Attribut, das (um in der Schulsprache zu reden) von dem Subjekt (Substrat) [67]), in welchem es existiert, prädiciert werde. Ich antworte: diese Qualitäten sind in dem Geiste nur insofern, als sie durch ihn percipiert werden, d. h. nicht in der Weise eines Modus oder Attributs, sondern nur in der Weise einer Idee, [68]) und es folgt ebensowenig, dass die Seele oder der Geist ausgedehnt sei, weil Ausdehnung in ihm existiert, wie dass er rot oder blau sei, weil diese Farben, wie allseitig zugegeben wird, in ihm und nirgendwo sonst existieren. Was die Philosophen über Subjekt (Substrat) und Modus sagen, das scheint sehr grundlos und unverständlich zu sein. Sie wollen z. B., dass in dem Satze: ein Würfel ist hart, ausgedehnt und eckig, das Wort Würfel ein Subjekt oder eine Substanz bezeichne, die von der Härte, Ausdehnung und Figur, welche davon ausgesagt werden und darin existieren, verschieden sei. Dies kann ich nicht verstehen; mir scheint ein Würfel nichts von dem, was als seine Modi oder Accidentien bezeichnet wird, verschiedenes zu sein. Sagt man: ein Würfel ist hart, ausgedehnt und eckig, so heisst das nicht, dass man diese Eigenschaften einem von ihnen verschiedenen Subjekt, das sie trage, zuschreibe, sondern es ist nur eine Erklärung dessen, was man unter dem Worte Würfel versteht. [69])

L. Sechstens werdet ihr sagen, es sei sehr vieles durch Materie und Bewegung erklärt worden; wer diese wegnehme, zerstöre die ganze Corpuscular-Philosophie und untergrabe jene mechanischen Prinzipien, die mit so beträchtlichem Erfolge zur Erklärung der Erscheinungen angewandt worden seien. Alle Fortschritte, die in der Naturforschung durch alte oder neuere Philosophen gemacht

worden seien, fliessen sämtlich aus der Voraussetzung her, dass die körperliche Substanz oder Materie wirklich existiere. Hierauf antworte ich, dass nicht eine einzige Erscheinung durch diese Voraussetzung erklärt wird, die nicht ebenso gut ohne dieselbe erklärt werden könnte, wie dies leicht durch eine (induktive) Zusammenstellung des einzelnen gezeigt werden kann.[70]) Die Phänomene erklären heisst dasselbe, wie zeigen, warum wir bei bestimmten Anlässen mit bestimmten Ideen affiziert werden. Aber wie Materie auf einen Geist wirken oder irgend eine Idee in ihm hervorbringen möge, das zu erklären, wird sich kein Philosoph anheischig machen. Demgemäss ist offenbar, dass die Annahme der Existenz der Materie von keinem Nutzen in der Naturlehre ist. Auch gründen die, welche die Dinge erklären wollen, ihre Erklärungsversuche nicht auf die körperliche Substanz, sondern auf Figur, Bewegung und andere Eigenschaften, die in Wahrheit blosse Ideen sind und demgemäss nicht Ursache von irgend etwas sein können, wie schon gezeigt werden ist. Siehe Sektion XXV.

LI. Siebentens wird hierbei gefragt werden, ob es nicht ungereimt zu sein scheine, mit Aufhebung von Natursachen jegliches der unmittelbaren Wirkung von Geistern zuzuschreiben. Wir müssen diesen Prinzipien gemäss nicht mehr sagen, dass Feuer heiss macht, Wasser kühlt, sondern dass der Geist heiss macht und so fort. Würde nicht jemand, der sich in dieser Weise ausdrücken wollte, gebührend verlacht werden? Ich antworte: ja, er würde es werden. In solchen Dingen müssen wir denken mit den Gelehrten und sprechen mit dem Volke. Die, welche durch Beweisführung von der Wahrheit des kopernikanischen Systems überzeugt worden sind, sagen nichtsdestoweniger: die Sonne geht auf, geht unter, erreicht den Meridian, und erkünstelten sie eine entgegengesetzte Ausdrucksweise in der gewöhnlichen Rede, so würde das ohne Zweifel als sehr lächerlich erscheinen. Ein wenig Nachdenken über das hier Gesagte wird zeigen, dass der gemeine Sprachgebrauch in keiner Art eine Änderung oder Störung durch die Annahme unserer Prinzipien erfahren würde.

LII. In den gewöhnlichen Angelegenheiten des Lebens mögen übliche Ausdrücke so lange beibehalten werden, als sie in uns die geeigneten Empfindungen oder Zustände

hervorrufen, vermöge deren wir so handeln, wie es für unser Wohlsein erforderlich ist, so falsch sie auch immer sein mögen, wenn sie in einem strengen theoretischen Sinne genommen werden. Ja, dieses Verhältnis ist unvermeidlich, da der eigentliche Sinn der Ausdrücke durch den Gebrauch bestimmt wird und die Sprache daher den herrschenden Meinungen sich anschliesst, welche nicht immer die wahrsten sind. Hiernach ist es unmöglich selbst in den strengsten philosophischen Betrachtungen, niemals durch Abweichung von der Tendenz und dem Geiste der Sprache, in der wir reden, Spitzfindlern Anlass zu geben, angebliche Schwierigkeiten und Widersprüche bei uns zu finden. Aber ein wohlgesinnter und unbefangener Leser wird den Sinn aus dem Ziel und Fortgang und Zusammenhang eines Vortrags entnehmen und die ungenauen Redeweisen gestatten, welche der Sprachgebrauch unvermeidlich macht.

LIII. Was die Ansicht betrifft, dass es keine körperlichen Ursachen gebe, so ist diese schon früher durch einige Scholastiker vertreten worden, wie neuerdings durch einige der modernen Philosophen, welche, obschon sie annehmen, dass Materie existiere, doch wollen, dass Gott allein die unmittelbar wirkende Ursache von allem sei. Diese Männer[71]) haben richtig erkannt, dass unter allen Sinnesobjekten keine seien, die irgend eine Kraft besässen oder eine Thätigkeit zu üben vermöchten, und dass demgemäss das gleiche von allen Körpern, deren Existenz ausserhalb des Geistes sie voraussetzen, ebenso gelte wie von den unmittelbaren Sinnesobjekten. Aber wenn sie nun annehmen, dass es eine unzählige Menge geschaffener Dinge gebe, die doch nach ihrer eigenen Ansicht nicht fähig sind, irgend eine Wirkung in der Natur hervorzubringen, und die daher zu gar keinem Zweck geschaffen sind, da Gott jegliches ebenso gut auch ohne dieselben hätte bewirken können: so ist dies, meine ich, auch wenn es als möglich zugegeben würde, doch gewiss eine sehr vernunftwidrige und ausschweifende Annahme.

LIV. Achtens. Die allgemeine einmütige Anerkennung der Menschen mag von einigen für ein unüberwindliches Argument zu Gunsten der Materie oder der Existenz äusserer Dinge gehalten werden. Sollen wir annehmen, dass alle Welt im Irrtum sei, und wenn dem so ist, welche Ursache kann dann angegeben werden für einen so

weit verbreiteten und herrschenden Irrtum? Ich antworte erstens: Durch eine genaue Untersuchung wird vielleicht gefunden werden, dass nicht so viele, wie man sich vorstellt, wirklich an die Existenz von Materie oder Dingen ausserhalb des Geistes glauben. Streng genommen ist es unmöglich, an das zu glauben, was einen Widerspruch in sich schliesst oder sinnlos ist, und ob die vorerwähnten Ausdrücke von dieser Art seien oder nicht, gebe ich der unparteiischen Prüfung des Lesers anheim. In einem Sinne kann in der That gesagt werden, dass die Menschen an die Existenz der Materie glauben, d. h. sie handeln so, als ob die unmittelbare Ursache ihrer Wahrnehmungen, welche sie in jedem Augenblick afficiert und ihnen so nahe und gegenwärtig ist, ein empfindungsloses undenkendes Wesen wäre. Aber es ist mir undenkbar, dass sie irgend einen klaren Sinn mit diesen Worten verknüpfen und daraus eine bestimmte theoretische Ansicht bilden sollten. Es ist dies nicht der einzige Fall einer Selbsttäuschung der Menschen vermöge der Einbildung, dass sie Sätze glauben, die sie oft gehört haben, obschon sie im Grunde keinen bestimmten Gedanken damit verknüpfen.

LV. Ich antworte aber zweitens, dass, wenn auch zugestanden werden muss, dass einer Vorstellung eine sehr allgemeine und entschiedene Zustimmung zu teil werde, hierin doch nur ein schwaches Argument ihrer Wahrheit für einen jeden liegt, der in Betracht zieht, welch einer grossen Zahl von Vorurteilen und falschen Meinungen mit der äussersten Zähigkeit der nicht reflektierende Teil der Menschheit (welcher der weitaus grössere ist) anhange. Es gab eine Zeit, zu welcher die Gegenfüssler und die Erdbewegung als monströse Ungereimtheiten selbst von Gelehrten betrachtet wurden, und wenn wir erwägen, welch einen geringen Teil diese von der gesamten Menschheit ausmachen, so werden wir finden, dass bis auf den heutigen Tag diese Begriffe nur noch sehr wenig in der Welt festen Fuss gefasst haben.

LVI. Aber man fordert, wir sollen eine Ursache dieses Vorurteils angeben und seine Verbreitung in der Welt erklären. Ich antworte hierauf, dass die Menschen, da sie wissen, dass sie manche Ideen percipieren, deren Urheber sie nicht selbst sind, da dieselben nicht von innen her angeregt werden, noch auch von ihren eigenen Willensakten

abhangen, infolge hiervon annehmen, diese Ideen oder Objekte der Wahrnehmung hätten eine vom Geiste unabhängige Existenz ausserhalb desselben, ohne dass sie es sich jemals auch nur im Traum in den Sinn kommen lassen, dass in diesen Worten ein Widerspruch liege. Da aber Philosophen klar erkannt hatten, dass die unmittelbaren Objekte der Wahrnehmung nicht ausserhalb des Geistes existieren, so korrigierten sie in gewissem Másse den Irrtum der Menge, fielen aber gleichzeitig in einen andern, der nicht weniger ungereimt scheint, nämlich, dass es gewisse Objekte gebe, die wirklich ausserhalb des Geistes seien oder eine von ihrem Percipiertwerden verschiedene Subsistenz haben, Objekte, von welchen unsere Ideen nur Bilder oder Ähnlichkeiten seien, die durch diese Dinge dem Geiste eingeprägt würden. Diese Vorstellung der Philosophen verdankt ihren Ursprung der nämlichen Ursache wie die vorhin erwähnte, nämlich dem Bewusstsein, dass sie nicht selbst die Urheber ihrer eigenen Wahrnehmungen seien, von denen sie mit Evidenz erkennen, dass sie ihnen von aussen eingeprägt seien, und die demnach eine von den Geistern, denen sie eingeprägt sind, verschiedene Ursache haben müssen.

LVII. Warum sie aber annehmen, die sinnlichen Ideen würden von Dingen, die denselben ähnlich seien, hervorgerufen, und nicht lieber auf einen Geist rekurrieren, der doch allein wirken kann, davon mag der Grund darin liegen: 1) dass sie nicht den Widerspruch bemerken, welcher ebensowohl in der Voraussetzung liegt, dass es ausserhalb des Geistes existierende Dinge gebe, die unseren Ideen ähnlich seien, als auch in der Annahme, dass diesen Kraft oder Thätigkeit zukomme; 2) dass der höchste Geist, der jene Ideen in unseren Geistern hervorruft, unserm Blick nicht bezeichnet und begrenzt wird durch irgend eine einzelne beschränkte Gruppe sinnlicher Ideen, wie menschliche wirkende Wesen uns bezeichnet werden durch ihre Grösse, ihr Aussehen, ihre Glieder und Bewegungen; 3) dass seine Wirkungen regelmässig und gleichförmig sind; denn jedesmal, wenn der Lauf der Natur druch ein Wunder unterbrochen wird, sind die Menschen bereit, die Gegenwart eines höheren wirkenden Wesens anzuerkennen; sehen wir aber die Dinge ihren gewöhnlichen Verlauf nehmen, dann regen sie uns nicht zum Nachdenken an; ihre Ordnung und Ver-

kettung ist zwar in der That ein Beweis der grössten Weisheit, Macht und Güte ihres Schöpfers, ist aber so beständig und uns etwas so gewöhnliches, dass wir sie nicht als die unmittelbaren Wirkungen eines freien Geistes denken, besonders weil Unbeständigkeit und Veränderlichkeit beim Handeln, obwohl diese in der That eine Unvollkommenheit sind, uns doch als ein Zeichen von Freiheit zu gelten pflegen.

LVIII. Zehntens[72]) wird eingewandt werden, dass die von uns aufgestellten Begriffe nicht mit gewissen wohlbegründeten Wahrheiten in der Philosophie und Mathematik zusammen bestehen können. So sei z. B. jetzt die Bewegung der Erde von den Astronomen allgemein als eine auf die klarsten und überzeugendsten Beweise gegründete Wahrheit anerkannt; aber nach den obigen Prinzipien könne es etwas derartiges gar nicht geben. Denn da Bewegung nur eine Idee sei, so folge, dass dieselbe, wenn sie nicht wahrgenommen werde, nicht existiere; die Erdbewegung aber werde nicht sinnlich wahrgenommen. Ich antworte: man wird finden, dass jene Annahme, wenn sie recht verstanden wird, den oben dargelegten Prinzipien nicht widerstreitet; denn die Frage, ob die Erde in Bewegung sei oder nicht, läuft in Wahrheit nur darauf hinaus, ob wir Grund haben, aus den astronomischen Beobachtungen zu schliessen, dass, wenn wir unter gewissen Verhältnissen auf einem gewissen Standpunkt in einer bestimmten Entfernung von der Erde und Sonne ständen, wir die Erde inmitten des Chors der Planeten sich bewegen und in jedem Betracht als einen derselben erscheinen sehen würden[73]), und dies wird nach den festgestellten Naturgesetzen, denen wir nicht Ursache haben zu misstrauen, vernunftgemäss aus den Erscheinungen geschlossen.

LIX. Wir können oft nach der Erfahrung, die wir von dem Lauf und der Aufeinanderfolge unserer Ideen gemacht haben, nicht etwa ungewisse Vermutungen, sondern sichere und wohlbegründete Voraussagen über die Ideen machen, die wir infolge einer grossen Menge von Handlungen haben werden, und wir können imstande sein richtig darüber zu urteilen, was uns erschienen sein würde, im Fall wir in Lagen wären, welche sehr verschieden von denjenigen sind, in welchen wir uns gegenwärtig befinden. Hierin besteht die Naturerkenntnis, die ihren Nutzen und

ihre Gewissheit in sehr guter Übereinstimmung mit dem oben Gesagten behalten kann. Es wird leicht sein, dies auf alle Einwürfe gleicher Art anzuwenden, welche auch immer es seien, die man aus der Grösse der Sterne oder irgend welchen anderen Entdeckungen in der Astronomie und der Naturwissenschaft überhaupt entnehmen kann.[74])

LX. Elftens wird gefragt werden, wozu die merkwürdige Organisation der Pflanzen und der bewunderungswürdige Mechanismus in den Teilen der Tiere diene. Könnten nicht Pflanzen wachsen und Blätter und Blüten treiben, und Tiere alle ihre Bewegungen vollziehen, auch ohne dass sie versehen wären mit allen jenen mannigfachen inneren Teilen, die so hübsch eingerichtet und zusammengefügt sind und die, wenn sie Ideen sind, keine Kraft oder Wirksamkeit in sich haben und in keiner notwendigen Verbindung mit den Wirkungen stehen, die ihnen zugeschrieben werden? Bringt ein Geist unmittelbar durch ein „Fiat" oder einen Akt seines Willens jegliche Wirkung hervor, so müssen wir annehmen, dass alles Feine und Kunstvolle in den Werken der Menschen und der Natur zwecklos sei. Nach dieser Lehre müsste ein Künstler, obschon er Feder und Räder und das ganze Getriebe einer Uhr gemacht und alles in solcher Art eingerichtet hätte, wie er wusste, dass dadurch die beabsichtigten Bewegungen bewirkt würden, doch glauben, dass dies alles zu nichts diene, und dass eine Intelligenz den Zeiger richte und gemäss der Tagesstunde stelle. Ist es so, warum sollte dann nicht die Intelligenz dies thun, ohne dass der Künstler sich die Mühe machte das Getriebe anzufertigen und zusammenzustellen? Warum ist nicht ein leeres Gehäuse ausreichend? Und wie geschieht es, dass, wenn irgend ein Fehler im Gang der Uhr ist, eine entsprechende Unordnung im Getriebe gefunden wird, und dass, nachdem eine geschickte Hand die Reparatur vollzogen hat, alles wieder in Ordnung ist? Das Gleiche kann gesagt werden von dem Uhrwerk der Natur, das grossenteils so wundervoll fein und zart ist, dass es kaum durch das beste Mikroskop zu erkennen ist. Kurz, es wird gefragt werden, wie nach unseren Prinzipien uns eine auch nur irgendwie befriedigende Erklärung gegeben oder ein Zweck bezeichnet werden könne von der Existenz unzähliger Körper und Maschinen, die mit der ausgesuchtesten Kunst gebildet sind, und die doch

nach der gewöhnlichen philosophischen Theorie eine sehr angemessene Verwendung finden und eine Fülle von Erscheinungen zu erklären dienen.

LXI. Auf alles dies antworte ich erstens, dass, wenn auch in Bezug auf das Verfahren der Vorsehung und die Zwecke, die sie einigen Teilen der Natur gesetzt hat, einige Schwierigkeiten übrig blieben, die ich nicht durch die vorstehenden Prinzipien zu lösen vermöchte, dennoch dieser Einwurf von geringem Gewicht sein würde gegen die Wahrheit und Gewissheit von Dingen, die mit der grössten Evidenz *a priori* bewiesen werden können.[75]) Zweitens sind aber auch die herrschenden Prinzipien nicht frei von den gleichen Schwierigkeiten; denn es kann dabei ebensowohl die Frage aufgeworfen werden, zu welchem Zweck Gott jenen Umweg einschlage, durch Instrumente und Maschinen Dinge zu bewirken, die er, wie niemand leugnen kann, durch das blosse Gebot seines Willens ohne jenen Apparat hätte bewirken können; ja, wenn wir näher die Sache betrachten, so werden wir finden, dass der Einwurf mit grosser Kraft gegen die zurückgewendet werden kann, welche annehmen, dass jene Maschinen ausserhalb des Geistes bestehen, denn es ist überzeugend nachgewiesen worden,[76]) dass Solidität, Grösse, Figur, Bewegung und Ähnliches keine Aktivität oder Wirkungskraft in sich tragen, wodurch sie fähig wären irgend eine Wirkung in der Natur hervorzubringen. S. Sektion XXV. Wer also annimmt, dass sie unwahrgenommen existieren (die Möglichkeit hiervon zugegeben), thut dies offenbar zwecklos, da der einzige Zweck, der ihnen in ihrer unwahrgenommenen Existenz zugeschrieben wird, der ist, jene wahrnehmbaren Erfolge hervorzubringen, die in Wahrheit nur einem Geiste zugeschrieben werden können.

LXII. Um aber die Schwierigkeit näher ins Auge zu fassen, muss bemerkt werden, dass, mag auch die Produktion aller jener Teile und Organe nicht durchaus notwendig zur Hervorbringung irgend einer Wirkung sein, sie doch dazu erforderlich ist, in einer konstanten, regelmässigen Weise den Naturgesetzen gemäss die Dinge hervorzubringen.[77]) Es giebt gewisse allgemeine Gesetze, die durch die ganze Kette von Naturerfolgen hindurchgehen; diese lernt man durch Beobachtung und Studium der Natur kennen und wendet sie an ebensowohl zur Bildung von

Kunstprodukten zum Behuf des Nutzens und Schmuckes des Lebens, wie zur Erklärung der verschiedenen Phänomene; diese Erklärung besteht nur darin, dass man die Übereinstimmung nachweist, in welcher irgend eine einzelne Erscheinung mit den allgemeinen Gesetzen der Natur steht, oder, was dasselbe ist, dass man die Gleichmässigkeit entdeckt, mit welcher die natürlichen Wirkungen erfolgen; dies wird jedem einleuchten, der auf die verschiedenen Fälle achtet, in welchen Philosophen von Naturerscheinungen Rechenschaft zu geben behaupten. Dass ein grosser Nutzen in diesen regelmässigen, konstanten Weisen des Handelns liegt, welche der höchste Wirkende beobachtet, ist in Sektion XXXI gezeigt worden. Auch ist es nicht weniger einleuchtend, dass eine bestimmte Grösse, Figur, Bewegung und Anordnung von Teilen erforderlich ist, obschon nicht absolut zur Hervorbringung irgend einer Wirkung, so doch zur Hervorbringung derselben gemäss den beständigen mechanischen Gesetzen der Natur. So kann es z. B. nicht geleugnet werden, dass Gott oder die höchste Intelligenz, welche den geordneten Lauf der Dinge aufrechterhält und beherrscht, falls er ein Wunder thun wollte, alle die Bewegungen, die über dem Zifferblatt einer Uhr erfolgen, hervorbringen könnte, auch wenn niemand das Getriebe bearbeitet und eingefügt hätte; will er aber gemäss den Gesetzen des Mechanismus handeln, die von ihm zu weisen Zwecken bei der Schöpfung begründet sind und aufrechterhalten werden, so ist es notwendig, dass jene Handlungen des Uhrmachers, die Anfertigung und angemessene Einrichtung des Getriebes, der Hervorbringung der erwähnten Bewegungen vorausgehen, ebenso wie auch, dass irgend welche Unregelmässigkeit in diesen Bewegungen verbunden sei [78]) mit der Wahrnehmung irgend welcher Unordnung im Getriebe, nach deren Beseitigung alles wieder in Ordnung ist.

XLIII. Es kann in der That bei gewissen Anlässen erforderlich sein, dass der Urheber der Natur seine oberherrliche Macht bekunde durch Hervorbringung einer Erscheinung ausserhalb der geordneten Reihe der Dinge. Solche Ausnahmen von den allgemeinen Gesetzen der Natur sind geeignet zu überraschen und die Menschen zur ehrerbietigen Anerkennung des Daseins Gottes zu bringen; aber dann darf von diesem Mittel nur selten Gebrauch gemacht werden, weil anderenfalls zu erwarten steht, dass es

seine Wirkung verfehle.[79]) Zudem will Gott, so scheint es, lieber unsere Vernunft von seinen Eigenschaften durch die Werke der Natur überzeugen, die so viele Harmonie und Kunst in ihrem Bau bekunden und so deutlich die Weisheit und Güte ihres Urhebers bezeugen, als uns durch Erregung von Erstaunen mittels ausserordentlicher und überraschender Ereignisse zum Glauben an sein Dasein bringen.

LXIV. Um diesen Gegenstand in ein noch helleres Licht zu setzen, bemerke ich, dass das, was in Sektion LX eingeworfen worden ist, in der That nur auf Folgendes hinausläuft. Ideen werden nicht auf irgend eine beliebige Art und ordnungslos erzeugt; es ist zwischen ihnen eine bestimmte Ordnung und Verbindung gleich der zwischen Ursache und Wirkung; es giebt auch verschiedene in einer sehr regelmässigen und künstlichen Weise gebildete Ideengruppen, die wie Instrumente in der Hand der Natur erscheinen, welche, gleichsam hinter der Scene verborgen, eine geheime Wirkung bei der Produktion der Erscheinungen haben, die auf dem Schauplatze der Welt gesehen werden, während sie selbst nur dem nachspürenden Auge des Forschers erkennbar sind. Aber da eine Idee nicht die Ursache einer anderen sein kann, wozu dient denn diese Verbindung? Und da diese Instrumente als blosse unwirksame Perceptionen in dem Geiste nicht zur Hervorbringung natürlicher Wirkungen dienen, so wird gefragt, warum sie gebildet werden oder mit anderen Worten, was für ein Grund angeführt werden könne, warum Gott uns bei einer sorgsamen Betrachtung seiner Werke eine so grosse Mannigfaltigkeit von so kunstvoll und so gesetzmässig miteinander verknüpften Ideen zeige, da es doch nicht glaublich sei, dass er (so zu sagen) den Aufwand aller dieser Kunst und Regelmässigkeit zwecklos mache.[80])

LXV. Auf alles dies ist meine Antwort erstens: dass die Verbindung der Ideen nicht das Verhältnis von Ursache und Wirkung in sich schliesst, sondern nur das Verhältnis eines Merkmals oder Zeichens zu dem bezeichneten Objekt. Das Feuer, welches ich sehe, ist nicht die Ursache des Schmerzes, den ich empfinde, wenn ich mich ihm nähere, sondern das Merkmal, welches mich davor warnt. In gleicher Art ist das Geräusch, das ich höre, nicht die Wirkung dieser oder jener Bewegung oder des

Zusammenstosses von Körpern in unserer Umgebung, sondern nur das Zeichen davon. Zweitens: der Grund, warum Ideen zu Maschinen gestaltet sind, d. h. zu künstlichen und regelmässigen Verbindungen, ist der nämliche, wie der Grund der Verbindung von Buchstaben zu Worten. Damit einige wenige primitive Ideen dazu verwendet werden können, eine grosse Zahl von Wirkungen und Handlungen zu bezeichnen, ist erforderlich, dass sie mannigfach miteinander kombiniert seien, und damit ihr Nutzen ein beständiger und allgemeiner sei, müssen diese Kombinationen nach Gesetzen und planmässig gemacht werden. Auf diese Weise wird uns eine Fülle von Belehrung gegeben über das, was wir von bestimmten Handlungen zu erwarten haben und welches Verfahren jedesmal einzuhalten sei, um bestimmte Ideen hervorzurufen, und dies ist in der That alles, was ich als klaren Sinn der Aussage erkenne, dass wir durch Erkenntnis der Figur, Zusammenfügung und des Mechanismus der inneren Teile von natürlichen oder künstlichen Körpern dahin gelangen können, die verschiedenen davon abhängigen Erfolge und Eigenschaften oder die Natur des Dinges zu erkennen.

LXVI. Hieraus ist offenbar, dass die Dinge, welche unter dem Begriff einer mitwirkenden oder zur Hervorbringung von Wirkungen beitragenden Ursache gänzlich unerklärbar sind und uns in grosse Ungereimtheiten verwickeln, sehr naturgemäss sich erklären lassen und einen eigentümlichen und naheliegenden Nutzen bekunden, wenn sie nur als Merkmale oder Zeichen, die zu unserer Belehrung dienen, betrachtet werden. Und eben darin sollte die Aufgabe des Naturforschers bestehen, diese durch den Urheber der Natur begründeten Zeichen aufzusuchen und nach dem Verständnis derselben zu streben; sie liegt nicht in der Erklärung von Vorgängen durch körperliche Ursachen, welche Lehre so sehr den Geist der Menschen von jenem aktiven Prinzip, jenem höchsten und weisen Geiste abgelenkt zu haben scheint, „in dem wir leben, weben und sind."

LXVII. Zwölftens wird vielleicht eingewandt werden, dass, wenn schon aus dem Bisherigen klar sei, es könne so etwas, wie eine unthätige, unempfindliche, ausgedehnte, solide, gestaltete, bewegliche Substanz, die ausserhalb des Geistes existiere, wie von Philosophen die Materie beschrieben werde, nicht geben, doch nicht einleuchte, dass nicht mög-

licherweise eine Materie existiere, wenn dieses Wort so verstanden werde, dass man daraus die positiven Ideen Ausdehnung, Figur, Solididät und Bewegung weglasse und darunter nur verstehe eine unthätige, unempfindliche Substanz, die ausserhalb des Geistes oder unpercipiert existiere und die Ursache unserer Ideen sei oder bei deren Gegenwart es Gott gefalle, Ideen in uns hervorzurufen.[81] Hierauf antworte ich erstens: dass es nicht weniger ungereimt zu sein scheint, eine Substanz ohne Accidentien, wie Accidentien ohne eine Substanz vorauszusetzen. Aber zweitens: auch wenn wir zugäben, dass diese unbekannte Substanz möglicherweise existiere, so fragt sich doch, wo sie denn etwa sein könne. Dass sie nicht im Geiste existiere, ist zugegeben, und dass sie nicht an einem Orte sei, ist nicht minder gewiss, da alle Ausdehnung nur im Geiste existiert, wie schon bewiesen worden ist. Es bleibt also übrig, dass sie überhaupt nirgendwo existiere.

LXVIII. Lasst uns ein wenig die Beschreibung prüfen, die uns hier von der Materie gegeben wird. Diese ist weder wirkend noch percipierend, noch wird sie percipiert; denn nur eben dies ist gemeint, wenn gesagt wird, sie sei eine träge, unempfindliche, unbekannte Substanz; diese Definition besteht ganz aus Negationen, nur mit Ausnahme des relativen Begriffs des Drunterstehens oder Tragens; es muss aber dann bemerkt werden, dass die Materie überhaupt nichts trägt, und wie nahe dies der Beschreibung eines Nichtseienden kommt, möge doch erwogen werden. Aber, sagt ihr, sie ist die unbekannte Veranlassung, bei deren Gegenwart Ideen in uns durch den Willen Gottes hervorgerufen werden. Nun möchte ich gern wissen, wie irgend etwas uns gegenwärtig sein könne, das weder durch sinnliche, noch durch innere Wahrnehmung percipierbar, noch auch fähig ist, irgend eine Idee in uns hervorzubringen, noch auch ausgedehnt ist, noch auch irgend eine Form hat, noch auch an irgend einer Stelle existiert. Die Worte gegenwärtig sein müssen, wenn sie so angewandt werden, notwendig in irgend einem abstrakten und seltsamen Sinne genommen werden, den ich nicht fähig bin zu verstehen.

LXIX. Lasst uns ferner prüfen, was unter Veranlassung verstanden werde. So viel ich aus dem gewöhnlichen Sprachgebrauch entnehmen kann, bezeichnet dieses

Wort entweder das Wirkende, das irgend einen Erfolg hervorbringt, oder andernfalls etwas, das in dem gewöhnlichen Laufe der Dinge als den Erfolg begleitend oder demselben vorausgehend beobachtet wird.[82] Wird aber das Wort auf die Materie, wie diese oben beschrieben worden ist, angewandt, so kann es in keiner von diesen Bedeutungen genommen werden. Denn da die Materie passiv und unthätig sein soll, so kann sie nicht etwas Wirkendes oder eine hervorbringende Ursache sein; da sie aber auch unpercipierbar ist, indem ihr alle sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten fehlen, so kann sie nicht die Veranlassung unserer Perceptionen in dem letzteren Sinne sein, wie wenn gesagt wird, dass ich mir den Finger verbrannt habe, sei die Veranlassung des Schmerzes, den ich daran empfinde. Was kann demnach gemeint sein, wenn jene Materie eine Veranlassung genannt wird? Dieser Terminus wird dann entweder überhaupt in keinem Sinne gebraucht oder in einem solchen, der von seiner üblichen Bedeutung weit absteht.

LXX. Vielleicht werdet ihr sagen, die Materie werde, wenn schon nicht durch uns percipiert, doch percipiert durch Gott, für den sie die Veranlassung sei, Ideen in unsern Geistern hervorzurufen. Denn, sagt ihr, da wir beobachten, dass unsere Sinneswahrnehmungen in einer geordneten und sich gleichbleibenden Weise hervorgerufen werden, so ist es nur vernunftgemäss vorauszusetzen, dass bestimmte sich gleichbleibende und regelmässige Veranlassungen zu ihrem Hervorgebrachtwerden bestehen. Das besagt, dass es bestimmte beharrliche und von einander unterschiedene Teile der Materie gebe, die unseren Ideen entsprechen, und die, obschon sie dieselben nicht in unseren Geistern hervorrufen oder uns irgendwie unmittelbar afficieren, da sie durchaus passiv und uns unpercipierbar sind, nichtsdestoweniger für Gott, durch den sie percipiert werden, gleichsam ebenso viele Anlässe sind ihn zu erinnern, wann Ideen und was für Ideen unseren Geistern einzuprägen seien, damit so die Dinge in einer beständigen und gleichmässigen Weise geschehen.

LXXI. Zur Antwort hierauf bemerke ich, dass, wie hier der Begriff der Materie gefasst ist, die Frage nicht länger die Existenz eines von Geist und Idee, vom Percipierenden und Percipiertwerdenden verschiedenen Dinges

betrifft, sondern darauf geht, ob es nicht gewisse Ideen von ich weiss nicht was für einer Art in Gottes Geiste gebe,[83]) welche ebenso viele Merkmale oder Zeichen seien, die ihn dazu leiten, Sinnesempfindungen in unseren Geistern nach einer sich gleichbleibenden und regelmässigen Methode hervorzurufen, zum guten Teil in derselben Weise, wie ein Musiker durch die Musiknoten bei der Erzeugung jener harmonischen Folge und Verbindung von Tönen geleitet wird, die ein Tonstück genannt wird, obschon die, welche die Musik hören, die Noten nicht wahrnehmen und vielleicht gar nichts von ihnen wissen. Aber dieser Begriff der Materie scheint zu ausschweifend zu sein, um eine Widerlegung zu verdienen. Zudem bildet derselbe in der That keinen Einwurf gegen das von uns Behauptete, dass es nämlich keine empfindungslose unpercipierte Substanz gebe.

LXXII. Folgen wir dem Lichte der Vernunft, so werden wir aus der beständigen gleichförmigen Weise unserer Sinneswahrnehmungen auf die Güte und Weisheit des Geistes schliessen, der dieselben in uns hervorruft. Aber dies ist alles, was ich vernünftigerweise daraus schliessen kann. Mir, sage ich, ist es einleuchtend, dass das Sein eines unendlich weisen, guten und mächtigen Geistes völlig zureichend ist, alle Erscheinungen der Natur zu erklären. Mit einer unthätigen empfindungslosen Materie aber hat nichts von dem, was ich begreife, das mindeste zu thun, nichts leitet meine Gedanken darauf hin. Und ich möchte gern sehen, wie jemand auch nur die geringste Naturerscheinung dadurch erkläre oder irgend einen Grund aufzeige, möge derselbe auch nur den geringsten Grad von Wahrscheinlichkeit besitzen, warum er die Existenz derselben annehme, oder dass auch nur dieser Annahme in einer irgend erträglichen Weise ein Sinn oder eine Bedeutung gegeben werde. Denn wird gesagt, jene Materie sei eine Veranlassuug, so haben wir, denke ich, deutlich gezeigt, dass dieselbe für uns dies nicht ist; sie müsste also für Gott die Veranlassung sein, Ideen in uns hervorzurufen, und worauf dies hinauslaufe, hat sich uns jetzt eben gezeigt.

LXXIII. Es ist der Mühe wert, ein wenig über die Motive nachzudenken, welche die Menschen bewogen haben, die Existenz einer materiellen Substanz anzunehmen, so

dass wir, nachdem wir das stufenweise Hinschwinden und den Untergang dieser Motive oder Gründe beobachtet haben, in gleichem Verhältnis die Zustimmung aufheben können, welche auf dieselben gegründet worden war. Zuerst also glaubte man, dass Farbe, Figur, Bewegung und die übrigen sinnlichen Qualitäten oder Accidentien wirklich ausserhalb des Geistes existieren, und aus diesem Grunde schien es erforderlich, ein gewisses nicht denkendes Substrat oder eine Substanz vorauszusetzen, worin sie Existenz hätten da sie nicht als an sich selbst existierend gedacht werden konnten. Als hernach, im Fortgange der Zeit, man sich überzeugte, dass Farben, Töne und die übrigen „sekundären Qualitäten“ nicht ausserhalb des Geistes existieren, streifte man diesem Substrat oder der materiellen Substanz jene Qualitäten ab und liess ihm nur die primären übrig: Figur, Bewegung und ähnliche, von denen man immer noch annahm, dass sie ausserhalb des Geistes existierten und demgemäss eines materiellen Trägers bedürften. Da nun aber gezeigt worden ist, dass auch von diesen Eigenschaften keine anders als in einem Geiste oder einer Seele, wodurch sie percipiert werde, existieren könne, so folgt,[84]) dass wir nicht länger irgend einen Grund haben, das Dasein einer Materie vorauszusetzen, ja dass es durchaus unmöglich ist, dass etwas Derartiges existiere, so lange dieses Wort in dem Sinne genommen wird, worin es ein undenkendes Substrat von Eigenschaften oder Accidentien bezeichnet, in welchem diese ausserhalb des Geistes existieren.

LXXIV. Aber obschon es von den Materialisten selbst zugegeben wird, dass die Materie nur zu dem Zweck, als Trägerin von Accidentien zu dienen, angenommen werde, und obschon man erwarten dürfte, dass, da der Grund ganz wegfalle, der Geist natürlich auch, und zwar ohne irgend ein Widerstreben, den Glauben an das, was ausschliesslich auf denselben gebaut war, aufgeben werde, so ist doch das Vorurteil so tief in unser Denken eingedrungen, dass wir uns schwer von ihm losmachen können und demgemäss geneigt sind, da die Sache selbst unhaltbar ist, wenigstens den Namen beizubehalten, den wir dann auf ich weiss nicht was für abstrakte und unbestimmte Begriffe eines Seienden oder einer Veranlassung anwenden, obschon ohne irgend einen auch nur

anscheinenden Grund, so viel ich wenigstens sehen kann. Denn was für einen Anhalt[85]) haben wir unsererseits, oder was percipieren wir unter allen Ideen, Sinneswahrnehmungen, Begriffen, welche unserem Geiste durch die Sinne oder durch Selbstbetrachtung eingeprägt sind, woraus sich die Existenz einer trägen, gedankenlosen, unpercipierten Veranlassung erschliessen liesse? Und anderseits, was kann es bei einem allgenugsamen Geiste geben, das uns glauben oder auch nur vermuten liesse, derselbe werde durch ein träges Ding geleitet, das für ihn die Veranlassung sei, Ideen in unserem Geiste hervorzurufen?

LXXV. Es ist ein sehr auffälliger Beweis der Stärke des Vorurteils und etwas sehr Beklagenswertes, dass der Geist der Menschen trotz aller Vernunftevidenz eine so grosse Vorliebe für ein stupides gedankenloses Etwas behält[86]), durch dessen Einschiebung er sich, wenn ich so sagen darf, gegen die göttliche Vorsehung decken und Gott weiter von den Angelegenheiten der Welt entfernen möchte. Aber mögen wir auch das Äusserste thun, was wir können, um den Glauben an eine Materie zu sichern, mögen wir auch versuchen, wenn Vernunftgründe uns im Stich lassen, unsere Meinung auf die blosse Möglichkeit des Dinges zu gründen, und mögen wir dabei auch, um diese blosse Möglichkeit herauszubringen, unserer Phantasie den vollen Spielraum gestatten, den sie findet, wenn sie nicht durch die Vernunft geleitet wird, so ist doch das Endresultat nur, dass es gewisse unbekannte Ideen im Geiste Gottes gebe; denn dies, wenn überhaupt irgend etwas, ist alles, was ich als den Sinn von Veranlassung in Bezug auf Gott zu verstehen vermag. Und dies heisst im Grunde nicht länger für die Sache, sondern für den Namen kämpfen.

LXXVI. Ob es nun solche Ideen im Geiste Gottes gebe, und ob sie durch den Namen Materie zu bezeichnen seien, darüber werde ich nicht streiten. Aber wenn ihr festhaltet an dem Begriff einer undenkenden Substanz oder eines Trägers von Ausdehnung, Bewegung und anderen sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften, dann finde ich es offenbar unmöglich, dass ein solches Ding existiere, denn es ist ein voller Widerspruch, dass jene Eigenschaften in einer nicht percipierenden Substanz existieren oder durch eine solche getragen werden.

LXXVII. Aber, sagt ihr, mag es auch zuzugeben sein, dass es keinen nicht denkenden Träger von Ausdehnung und den anderen Qualitäten oder Accidentien gebe, die wir percipieren, so giebt es doch vielleicht eine gewisse träge nicht percipierende Substanz oder ein **Substrat** gewisser anderer Qualitäten, welche uns ebenso unverkennbar sind wie einem Blindgeborenen die Farben, weil wir keinen auf sie eingerichteten Sinn haben.[87]) Hätten wir aber einen neuen Sinn, so würden wir dann wohl ebensowenig an ihrer Existenz zweifeln, als ein Blinder, nachdem er sehend geworden ist, an der Existenz von Licht und Farben zweifelt. Ich antworte erstens: wenn das, was ihr unter dem Worte Materie versteht, nur der unbekannte Träger unbekannter Qualitäten ist, so ist es gleichgültig, ob ein solches Ding existiert oder nicht, da es uns nichts angeht, und ich sehe nicht, welchen Nutzen eine Disputation über etwas, wovon wir nicht wissen, was, noch warum es sei, gewähren könne.

LXXVIII. Zweitens aber, hätten wir einen neuen Sinn, so könnte derselbe uns nur mit neuen Ideen oder Sinnesempfindungen versehen, und wir hätten dann den nämlichen Grund gegen ihre Existenz in einer nicht percipierenden Substanz, der bereits in betreff der Gestalt, Bewegung, Farbe etc. vorgebracht worden ist. Qualitäten sind, wie gezeigt worden ist, nichts anderes als **Sinneswahrnehmungen** oder **Ideen**, welche nur in einem **Geiste** existieren, der sie percipiert, und dies gilt nicht nur von den Ideen, die wir zur Zeit besitzen, sondern gleichermassen von allen möglichen Ideen, von welcher Art auch immer dieselben sein mögen.

LXXIX. Doch werdet ihr behaupten, wenn sich auch der Glaube an die Existenz der Materie auf keinen Grund stützen, wenn sich auch kein Zweck der Materie angeben und nichts durch sie erklären lasse, wenn selbst sich nicht der Sinn dieses Wortes begreifen lasse, so sei es doch kein Widerspruch, zu sagen, dass Materie existiere und dass diese Materie eine Substanz im allgemeinen oder eine Veranlassung von Ideen sei, obschon in der That der Fortgang zur Entwicklung dieser Meinung oder die Zustimmung zu irgend einer besonderen Erklärung jener Worte mit grossen Schwierigkeiten verbunden sein möge. Ich antworte: wenn Worte ohne Sinn gebraucht werden, dann

könnt ihr dieselben nach Belieben zusammenstellen, ohne Gefahr, in einen Widerspruch zu verfallen. Ihr dürft z. B. sagen, dass zweimal zwei gleich sieben sei, so lange ihr erklärt, dass ihr nicht die Worte dieses Satzes in ihrem üblichen Sinne nehmt, sondern als Zeichen für etwas, wovon ihr nicht wisst, was es sei. In derselben Art dürft ihr sagen, es gebe eine träge gedankenlose Substanz ohne Accidentien, welche die Veranlassung zu unseren Ideen sei. Wir werden durch den einen Satz gerade ebensosehr belehrt werden, wie durch den anderen.

LXXX. Zuletzt werdet ihr sagen: wie aber, wenn wir die Behauptung, es existiere eine materielle Substanz, aufgeben, und unter der Materie ein unbekanntes Etwas verstehen, das weder Substanz, noch Accidens, weder Geist, noch Idee, träg, gedankenlos, unteilbar, unbeweglich, unausgedehnt ist und an keinem Orte existiert? Denn, sagt ihr, was auch immer gegen Substanz oder Veranlassung oder irgend einen anderen positiven oder Relationsbegriff von Materie eingewandt werden mag, findet gar keine Anwendung mehr, so lange diese negative Definition der Materie festgehalten wird. Ich antworte: ihr mögt, wenn euch das gut dünkt, das Wort Materie in dem nämlichen Sinne gebrauchen, worin andere das Wort nichts gebrauchen, sodass beide Worte nach eurer Redeweise miteinander vertauscht werden können. Denn dies scheint mir, nach allem, das Ergebnis dieser Definition zu sein; wenn ich mit Aufmerksamkeit die Teile derselben insgesamt oder einzeln betrachte, so finde ich nicht, dass dadurch irgend eine Wirkung auf meinen Geist geübt würde, die verschieden wäre von der, welche das Wort nichts hervorruft.

LXXXI. Vielleicht werdet ihr entgegnen, es liege in der vorstehenden Definition etwas, was einen ausreichenden Unterschied von dem Nichts begründe, nämlich die positive abstrakte Idee der Wesenheit, des Seins oder der Existenz. In der That, ich erkenne an, dass die, welche sich die Fähigkeit zuschreiben, abstrakte allgemeine Ideen zu bilden, so reden, als hätten sie eine solche Idee, welche, wie sie sagen, der abstrakteste und allgemeinste von allen Begriffen ist, d. h. für mich der unbegreiflichste von allen. Ich sehe keinen Grund zu leugnen, dass es eine grosse Mannigfaltigkeit von Geistern verschiedenen Ranges und ver-

schiedener Befähigung gebe, die eine weit grössere Zahl von Kräften und weit umfassendere Kräfte besitzen als die, welche der Urheber meines Seins mir verliehen hat. Und wollte ich mich anheischig machen, nach meinen eigenen geringen, eingeschränkten, nicht weit reichenden Perceptionsweisen zu bestimmen, was für Ideen die unerschöpfliche Macht des höchsten Geistes ihnen einpräge, so wäre dies gewiss die äusserste Thorheit und Anmassung. Denn es kann, soweit ich darüber zu urteilen vermag, unzählige Arten von Ideen oder Sinnesempfindungen geben, die ebenso verschieden voneinander und von allem, was ich percipiert habe, sind, wie Farben von Tönen. Wie sehr ich aber auch bereit bin, die Beschränktheit meiner Erkenntniskraft in betreff der endlosen Mannigfaltigkeit von Geistern und Ideen, welche möglicherweise existieren, anzuerkennen, so ist es doch, vermute ich, ein völliger Widerspruch, dass irgend einer dieser Geister einen Begriff eines Seins oder einer Existenz haben könne, wobei von Geist und Idee, Percipieren und Percipiertwerden abstrahiert wäre. — Nun bleibt uns noch übrig, die Einwürfe zu erwägen, welche möglicherweise im Namen der Religion erhoben werden.

LXXXII. Es giebt Personen, welche dafür halten, dass, wenn schon zugegeben werden müsse, die aus der Vernunft entnommenen Argumente für die wirkliche Existenz von Körpern seien nicht beweiskräftig, doch die heilige Schrift über diesen Punkt so klar sei, dass dies zureiche, jeden guten Christen davon zu überzeugen, dass Körper in Wirklichkeit existieren und etwas mehr seien als blosse Ideen, da ja in der Bibel unzählige Thatsachen erzählt werden, welche offenbar die Realität von Holz und Stein, Bergen und Flüssen, Städten und menschlichen Leibern voraussetzen. Hierauf antworte ich: dass keine Art von Schriften, seien es heilige oder profane, welche diese und derartige Worte in ihrer gewöhnlichen Bedeutung gebrauchen oder doch so, dass ein Sinn darin liege, in die Gefahr komme, dass ihre Wahrheit durch unsere Lehre in Frage gestellt werde. Dass alle jene Dinge wirklich existieren, dass es Körper gebe, selbst körperliche Substanzen, falls dieses Wort im vulgären Sinne gebraucht wird, stimmt, wie bewiesen worden ist, mit unseren Prinzipien zusammen, und der Unterschied zwischen Dingen

und Ideen, Realitäten und Chimären ist deutlich erklärt worden (Sekt. XXIX. XXX. XXXIII. XXXVI. etc.). Und ich denke, dass weder das, was die Philosophen Materie nennen, noch die Existenz von Objekten ausserhalb des Geistes irgendwo in der Schrift erwähnt wird.

LXXXIII. Ferner, mag es äussere Dinge geben oder nicht, so wird doch allseitig anerkannt, dass der eigentliche Zweck der Worte darin besteht, unsere Begriffe zu bezeichnen, oder die Dinge nur so zu bezeichnen, wie sie uns bekannt und von uns aufgefasst seien. Hieraus folgt offenbar, dass in den oben dargelegten Sätzen nichts ist, was mit dem richtigen Gebrauch und der Bedeutung der Sprache nicht zusammen bestände, und dass jede Ausdrucksweise, von welcher Art sie auch sei, sofern sie einen verständlichen Sinn hat, unangegriffen bleibt. Jedoch dies alles scheint nach dem, was früher schon auseinandergesetzt worden ist, so handgreiflich zu sein, dass es nicht nötig ist, länger dabei zu verweilen.

LXXXIV. Doch es wird eingewandt werden, dass die Wunder zum mindesten viel von ihrer Wichtigkeit und Bedeutung durch unsere Prinzipien verlieren. Was müssen wir von Moses Stabe denken? Wurde derselbe nicht wirklich in eine Schlange verwandelt, und fand nur ein Wechsel von Ideen in den Geistern der Zuschauer statt? Und darf man annehmen, dass unser Erlöser auf der Hochzeit zu Kana nicht mehr that, als auf Gesicht, Geruch und Geschmack der Gäste so einzuwirken, dass er in ihnen die Erscheinung oder Idee Wein erschuf? Das nämliche kann von allen anderen Wundern [88]) gesagt werden, die den vorstehenden Prinzipien zufolge als ebensoviele Täuschungen oder Illusionen der Phantasie angesehen werden müssen. Hierauf antworte ich, dass der Stab in eine wirkliche Schlange und das Wasser in wirklichen Wein verwandelt wurde. Dass dies nicht im mindesten dem, was ich anderswo gesagt habe, widerstreite, wird aus Sektion XXXIV und XXXV einleuchten. Aber dies, wie es um reell und imaginär stehe, ist schon so deutlich und vollständig erklärt, es ist so oft darauf Bezug genommen worden, und die aufgeworfenen Zweifel lassen sich so leicht lösen, dass es den Verstand des Lesers beleidigen hiesse, wenn an dieser Stelle die Erklärung aufs neue vorgebracht werden sollte.[89]) Ich will nur bemerken, dass, wenn

bei Tisch alle Anwesenden Wein sehen und riechen und schmecken und trinken, und die Wirkungen desselben vorfinden, nach mir kein Zweifel an der Realität desselben bestehen kann, sodass im Grunde der die Realität der Wunder betreffende Zweifel nicht unsere, sondern nur die herrschenden Prinzipien betrifft und folglich eher für als gegen das Gesagte spricht.

LXXXV. Nachdem wir mit den Einwürfen uns abgefunden haben, die ich in das hellste Licht zu stellen und denen ich alle mögliche Kraft und Stärke zu geben versuchte, gehen wir nun zunächst dazu fort, einen Blick auf die Konsequenzen unserer Sätze zu werfen. Einige von diesen springen sofort in die Augen. Mehrere schwierige und dunkle Probleme, an welche ein Übermass von Spekulation verschwendet worden ist, werden gänzlich aus der Philosophie verbannt. Kann eine körperliche Substanz empfinden? Ist die Materie ins Unendliche teilbar? Und wie wirkt sie auf den Geist? Mit diesen und ähnlichen Untersuchungen haben sich Philosophen zu allen Zeiten unablässig unterhalten. Da dieselben aber durch die Existenz der Materie bedingt sind, so können sie nach unseren Prinzipien nicht mehr stattfinden. Es giebt sowohl in Betracht der Religion als der Wissenschaften noch manche andere Vorteile, die leicht ein jeder aus dem Vorstehenden entnehmen kann. Doch dies wird in dem Folgenden deutlicher werden.

LXXXVI. Aus den vorgetragenen Prinzipien folgt, dass die menschliche Erkenntnis naturgemäss in zwei Hauptklassen eingeteilt werden kann, nämlich in die Erkenntnis von Ideen und die von Geistern. Von einer jeden derselben werde ich ordnungsgemäss handeln. Was zuerst die Ideen oder undenkenden Dinge betrifft, so ist unsere Erkenntnis derselben sehr verdunkelt und verwirrt und wir sind zu sehr gefährlichen Irrtümern verleitet worden durch die Voraussetzung einer zweifachen Existenz der Sinnesobjekte, einer intelligiblen in dem Geiste und einer realen ausserhalb des Geistes[90]), wobei angenommen wurde, dass undenkende Dinge eine natürliche Existenz an sich selbst hätten, die verschieden wäre von ihrem Percipiertwerden durch Geister. Dies, was, wenn ich mich nicht ganz täusche, als eine durchaus grundlose und ungereimte Vorstellung erwiesen worden ist, ist der gerade

Weg zum Skepticismus; denn so lange man dafür hielt, dass reale Dinge ausserhalb des Geistes existieren, und dass der Erkenntnis derselben nur insoweit Realität zukomme, als sie realen Dingen konform sei, musste folgen, dass es uns nicht gewiss sein könne, dass wir irgend eine reale Erkenntnis überhaupt besitzen. Denn wie kann erkannt werden, dass die Dinge, welche percipiert werden, jenen anderen konform seien, welche nicht percipiert werden oder ausserhalb des Geistes existieren?[91])

LXXXVII. Farbe, Gestalt, Bewegung, Ausdehnung etc. sind, sofern wir sie nur als ebensoviele sinnliche Wahrnehmungen in dem Geiste betrachten, vollkommen bekannt, da nichts in ihnen ist, was nicht percipiert würde. Werden sie aber als Merkmale oder Bilder betrachtet, die in Beziehung stehen zu Dingen oder Urbildern, welche ausserhalb des Geistes existieren, dann verfallen wir alle in Skepticismus. Wir sehen nur die Erscheinungsweisen und nicht die realen Qualitäten der Dinge. Was Ausdehnung, Figur oder Bewegung irgend eines Dinges wirklich und absolut oder an sich seien, ist uns unmöglich zu erkennen; wir erkennen nur das Verhältnis oder die Beziehung, worin sie zu unseren Sinnen stehen. Während die Dinge unverändert bleiben, wechseln unsere Ideen, und welche von diesen die wirklich in dem Dinge existierende wahre Qualität repräsentieren, oder ob irgend welche derselben überhaupt diese repräsentieren, ist eine uns nicht erreichbare Erkenntnis, sodass, soweit wir darüber zu urteilen vermögen, alles, was wir sehen, hören und fühlen, ein blosses Phantom und eine eitle Chimäre sein und nicht im mindesten mit den wirklichen Dingen, welche *in rerum natura* existieren, übereinstimmen mag. Alle diese Anzweiflung folgt aus der Voraussetzung, dass ein Unterschied zwischen Dingen und Ideen bestehe und dass die ersteren ein Bestehen ausserhalb des Geistes oder unwahrgenommen haben. Es wäre leicht, ausführlich über dieses Thema zu handeln und zu zeigen, wie die von den Skeptikern zu allen Zeiten vorgebrachten Argumente von der Voraussetzung äusserer Objekte abhangen.

LXXXVIII. So lange wir undenkenden Dingen eine wirkliche Existenz zuschreiben, welche von ihrem Percipiertwerden verschieden sei, ist es uns nicht bloss unmöglich, mit Evidenz die Natur irgend eines wirklichen undenkenden

Dinges zu erkennen, sondern auch nur dies, dass ein solches existiere. Daher geschieht es, dass wir gewisse Philosophen ihren Sinnen misstrauen und an der Existenz von Himmel und Erde, von jeglichem Ding, das sie sehen und fühlen, selbst von ihrem eigenen Körper zweifeln sehen. Und nach all ihrer mühevollen Gedankenarbeit sind sie genötigt einzugestehen, dass wir gar keine an sich selbst evidente oder durch einen Beweis gesicherte Erkenntnis von der Existenz sinnlicher Dinge zu erlangen vermögen. Aber alle diese Ungewissheit, die so sehr den Geist irreführt und verwirrt und die Philosophie lächerlich macht in den Augen der Welt, verschwindet, wenn wir einen Sinn mit unseren Worten verknüpfen und uns nicht selbst durch die Termini absolut, äusserlich, existieren und ähnliche täuschen, welche etwas bezeichnen, wovon wir nicht wissen, was es ist. Ich kann ebensowohl an meinem eigenen Sein zweifeln, wie an dem Sein jener Dinge, die ich thatsächlich durch den Sinn wahrnehme, da es ein offenbarer Widerspruch wäre, dass irgend ein sinnliches Ding unmittelbar durch das Gesicht oder Getast wahrgenommen werde und doch gleichzeitig keine wirkliche Existenz habe, da die wirkliche Existenz eines undenkenden Dinges gerade in seinem Percipiertwerden besteht.

LXXXIX. Nichts scheint von grösserer Wichtigkeit zur Begründung eines festen Systems gesunder und echter Erkenntnis zu sein, die probehaltig gegenüber den Angriffen des Skepticismus befunden werde, als das Ausgehen von einer bestimmten Erklärung, was verstanden werde unter Ding, Realität, Existenz, denn vergeblich werden wir über die reelle Existenz von Dingen disputieren oder irgend etwas darüber zu wissen behaupten, so lange wir nicht den Sinn dieser Worte festgestellt haben. Ding oder Seiendes ist der allgemeinste aller Namen; darunter fallen zwei völlig voneinander verschiedene und heterogene Klassen, welche nichts miteinander gemein haben, nämlich Geister und Ideen. Die ersteren sind thätige, unteilbare Substanzen, die anderen träge, vergängliche, abhängige Dinge, die nicht an sich existieren, sondern getragen sind von oder existieren in Geistern oder spirituellen Substanzen. Wir erkennen unsere eigene Existenz durch ein inneres Wahrnehmen (einen inneren Sinn) oder „Reflektion“ und die Existenz anderer Geister durch

Schliessen. Man darf sagen, dass wir in einem gewissen Sinn eine Kenntnis oder Vorstellung von unserem eigenen Gemüte, von Geistern und aktiven Dingen haben, wovon wir nicht Ideen im strengen Sinne besitzen. In gleicher Art kennen wir Beziehungen zwischen Dingen oder Ideen und haben eine Vorstellung von diesen Beziehungen, welche von den auf einander bezogenen Dingen oder Ideen verschieden sind, sofern die letzteren von uns percipiert werden können, ohne dass wir die ersteren percipieren. Mir scheint, dass Ideen, Geister und Beziehungen in allen ihren Arten den Gegenstand der menschlichen Erkenntnis und das, wovon geredet wird, ausmachen, und dass der Ausdruck Idee nur uneigentlich in einem so weiten Sinne gebraucht werden könne, dass er zur Bezeichnung von allem diene, was wir erkennen, oder wovon wir irgend eine Vorstellung *(notion)* haben.

XC. Ideen, welche den Sinnen eingeprägt sind, sind wirkliche Dinge oder existieren wirklich: dies leugnen wir nicht; aber wir leugnen, dass sie ausserhalb der Geister, welche sie percipieren, selbständig bestehen, oder dass sie Abbilder von Urbildern seien, welche ausserhalb des Geistes existieren, da das wirkliche Sein einer Sinneswahrnehmung oder Idee in ihrem Percipiertwerden besteht und eine Idee nur einer Idee ähnlich sein kann. Ferner mögen die durch die Sinne percipierten Dinge äussere genannt werden mit Rücksicht auf ihren Ursprung, sofern sie nicht von innen her, durch den Geist selbst, erzeugt, sondern durch einen Geist, der von dem sie percipierenden verschieden ist, diesem eingeprägt werden. Ebenso mögen sinnlich wahrnehmbare Objekte noch in einem anderen Sinne ausserhalb des Geistes befindlich genannt werden, nämlich, wenn sie in irgend einem anderen Geiste existieren. So können, wenn ich meine Augen schliesse, die Dinge, welche ich sah, noch existieren, aber sie müssen dann in einem anderen Geiste existieren.

XCI. Es wäre ein Missverständnis, wenn man annähme, das hier Gesagte thue im mindesten der Realität der Dinge Eintrag. Nach der herrschenden Doktrin wird anerkannt, dass Ausdehnung, Bewegung, mit einem Wort, alle sinnlichen Qualitäten eines Trägers bedürfen, da sie nicht für sich selbst subsistieren können. Dass aber die sinnlich percipierten Objekte nur Kombinationen von solchen

Qualitäten seien und demgemäss nicht für sich subsistieren können, wird zugegeben. Insoweit stimmen alle miteinander überein. Wenn wir also negieren, dass die sinnlich percipierten Dinge eine von einer Substanz oder einem Träger, worin sie existieren, unabhängige Existenz haben[92]), so entziehen wir nichts der herrschenden Annahme ihrer Realität und machen uns in diesem Betracht keiner Neuerung schuldig. Die ganze Differenz liegt darin, dass nach uns die undenkenden, sinnlich percipierten Dinge keine von ihrem Percipiertwerden verschiedene Existenz haben, und dass sie demgemäss in keiner anderen Substanz existieren können, als in jenen unausgedehnten unteilbaren Substanzen oder Geistern, welche handeln und denken und sie percipieren, wogegen die Philosophen in der Regel annehmen, dass die sensiblen Qualitäten in einer trägen, ausgedehnten, nicht percipierenden Substanz, welche sie Materie nennen, existieren, in einer Substanz, der sie eine natürliche selbständige Existenz ausserhalb aller denkenden Wesen zuschreiben, welche verschieden sei von dem Percipiertwerden durch einen Geist, welcher es auch sein möge, selbst durch den ewigen Geist des Schöpfers, in dem sie nur Ideen der von ihm geschaffenen körperlichen Substanzen voraussetzen, wenn anders sie überhaupt das Geschaffensein dieser Substanzen zugeben.

XCII. Denn wie wir gezeigt haben, dass die Lehre von der Materie oder körperlichen Substanz die Hauptstütze und Säule des Skepticismus gewesen ist, ebenso sind auch aus dem nämlichen Grunde alle jene unfrommen Systeme des Atheismus und der Religionsverwerfung hervorgegangen. Ja, es ist als so schwierig erschienen zu begreifen, dass Materie aus Nichts geschaffen sei, dass selbst die berühmtesten derjenigen alten Philosophen, die das Sein eines Gottes annahmen, die Materie für ungeschaffen und gleich ewig mit ihm gehalten haben. Wie sehr die materielle Substanz den Atheisten aller Zeiten wert gewesen ist, bedarf nicht der Erwähnung. Alle ihre monströsen Systeme stehen in einer so offenbaren und notwendigen Abhängigkeit von ihr, dass, ist dieser Eckstein einmal weggenommen, das ganze Gebäude notwendig zusammenstürzen muss, so sehr, dass sich nicht länger der Zeitaufwand lohnen wird, eine besondere Betrachtung auf die

Absurditäten einer jeden nichtswürdigen Sekte von Atheisten zu richten

XCIII. Dass unfromme und weltlich gesinnte Personen leicht auf solche Systeme fallen, welche ihre Neigungen begünstigen, indem sie die Annahme einer immateriellen Substanz verspotten und voraussetzen, die Seele sei teilbar und dem Untergang ebenso, wie der Körper unterworfen, Systeme, die alle Freiheit, Intelligenz und Absicht aus der Bildung der Dinge ausschliessen und statt dessen eine von selbst existierende, stupide, nicht denkende Substanz zur Wurzel und zum Ursprung aller Dinge machen; dass sie auf solche horchen, die eine Vorsehung oder Aufsicht eines höheren Geistes auf die Dinge der Welt leugnen und die ganze Reihe der Ereignisse entweder einem blinden Zufall oder einer verhängnisvollen Notwendigkeit zuschreiben, die aus der Einwirkung der Körper aufeinander entspringe, — das alles ist sehr natürlich. Und wenn anderseits Männer von besseren Prinzipien bemerken, dass die Feinde der Religion ein so grosses Gewicht auf eine nicht denkende Materie legen, und dass sie alle so viele Mühe und Kunst aufwenden, alles auf dieselbe zu reduzieren, so sollte ich denken, jene müssten sich freuen, ihre Gegner ihres mächtigen Halts beraubt und aus jener einzigen Festung vertrieben zu sehen, ausserhalb welcher die Epikureer, Hobbisten und ähnlich Denkende[93]) auch nicht einmal den Schatten eines Vorwands haben, sondern über sie aufs einfachste und leichteste der Sieg errungen wird.

XCIV. Die Existenz einer Materie oder unwahrgenommener Körper ist nicht nur die Hauptstütze der Atheisten und Fatalisten gewesen, sondern auf dem nämlichen Prinzip ruht ebenso auch der Götzendienst in allen seinen mannigfachen Formen. Möchten die Menschen nur erwägen, dass Sonne, Mond und Sterne und alle anderen Sinnesobjekte nur ebenso viele Wahrnehmungen in ihren Geistern seien, die keine andere Existenz als ihr blosses Percipiertwerden haben, so würden sie gewiss nicht niederfallen und ihre eigenen Ideen anbeten, sondern vielmehr ihre Huldigung jenem ewigen unsichtbaren Geiste darbringen, der alle Dinge hervorbringt und erhält.

XCV. Das nämliche ungereimte Prinzip hat, indem es sich mit den Artikeln unseres Glaubens mischte, Christen

nicht geringe Schwierigkeiten verursacht. Wie viele Zweifel und Einwürfe sind nicht z. B. in betreff der Wiederauferstehung von Socinianern und anderen erhoben worden! Aber hangen nicht die plausibelsten derselben von der Veraussetzung ab, dass ein Körper der nämliche genannt werde nicht in Betracht seiner Form oder dessen, was durch die Sinne percipiert werde, sondern der materiellen Substanz, welche unter mancherlei Formen die nämliche bleibe? Wird diese materielle Substanz hinweggenommen, um deren Identität der ganze Streit sich dreht, und wird unter Körper verstanden, was jede schlichte gewöhnliche Person unter diesem Worte versteht, nämlich das unmittelbar Geschehene und Gefühlte, was nur eine Verbindung von sinnlichen Eigenschaften ist, so reduzieren sich jene unbeantwortbaren Einwürfe auf nichts.

XCVI. Ist einmal die Materie aus der Natur ausgetrieben, so nimmt sie mit sich fort so manche skeptische und unfromme Vorstellungen, solch eine unglaubliche Zahl von Streitigkeiten und verwirrenden Fragen, die sowohl für Theologen als Philosophen Dornen gewesen sind und den Menschen so viele fruchtlose Arbeit gemacht haben, dass, wenn die Gründe, die wir dagegen aufgestellt haben, nicht beweiskräftig gefunden werden (was sie meines Erachtens doch offenbar sind), ich doch dessen gewiss bin, dass alle Freunde der Erkenntnis, des Friedens und der Religion Grund haben zu wünschen, sie wären es.

XCVII. Neben der vermeintlichen äusseren Existenz der Sinnesobjekte ist eine andere reiche Quelle von Irrtümern und Schwierigkeiten in betreff der Ideenerkenntnis die Lehre von abstrakten Ideen, wie dieselbe in der Einleitung auseinandergesetzt worden ist. Die einfachsten Dinge von der Welt, mit denen wir auf's genaueste vertraut sind und die wir vollkommen kennen, erscheinen, wenn sie in einer abstrakten Weise betrachtet werden, auf eine seltsame Art schwierig und unbegreiflich. Zeit, Raum und Bewegung sind, wenn sie im einzelnen oder konkret genommen werden, einem jeden bekannt; sind sie aber durch den Kopf eines Methaphysikers gegangen, so werden sie zu abstrakt und fein, um von Menschen mit gewöhnlicher Auffassungsgabe verstanden zu werden. Sagt euerm Diener, er solle euch zu einer gewissen Zeit an einem gewissen Orte erwarten, so wird er sich nicht mit einer

Überlegung aufhalten, was mit diesen Worten gemeint sei; er findet nicht die mindeste Schwierigkeit darin, sich die einzelne Zeit und den Ort vorzustellen oder die Bewegung, durch welche er sich dorthin zu begeben hat. Wird aber Zeit mit Ausschluss aller jener einzelnen Handlungen und Ideen, die Abwechslung in den Tag bringen, bloss als Fortsetzung der Existenz oder Dauer *in abstracto* genommen, dann wird es vielleicht auch einem Philosophen Mühe machen, den Sinn zu erfassen.

XCVIII. Jedesmal, wenn ich versucht habe, eine einfache, von der Ideenfolge in meinem Geist abstrahierte Idee der Zeit[94]) zu bilden, die gleichmässig verfliesse und an der alle Dinge teilhaben, habe ich mich in unauflösbare Schwierigkeiten verwickelt und verloren. Ich habe überhaupt keinen Begriff von ihr und höre nur andere sagen, sie sei ins Unendliche teilbar, und so über sie reden, dass ich zu wunderlichen Gedanken über meine Existenz veranlasst werde, da diese Lehre ihrem Bekenner durchaus die Notwendigkeit auferlegt zu denken, entweder, dass er unzählige Zeitalter hindurch ohne einen Gedanken fortdauere, oder anderseits, dass er in einem jeden Augenblick seines Lebens vernichtet werde, was doch beides gleich ungereimt zu sein scheint. Da also die Zeit nichts ist, wenn wir absehen von der Ideenfolge in unserem Geist, so folgt, dass die Dauer eines endlichen Geistes nach der Zahl der Ideen oder der Handlungen abgeschätzt werden muss, die einander in eben diesem Geiste oder Gemüte folgen. Hieraus ist eine offenbare Konsequenz, dass die Seele immer denkt, und in der That wird ein jeder, der in seinen Gedanken oder durch Abstraktion die Existenz eines Geistes von dessen Denken abzusondern unternimmt, den Versuch, wie ich glaube, nicht leicht finden.

XCIX. Ebenso verlieren wir, wenn wir versuchen, Ausdehnung und Bewegung von allen anderen Eigenschaften abzulösen und für sich zu betrachten, dieselben aus dem Gesicht und verfallen in sehr ausschweifende Meinungen, was die Folge einer zweifachen Abstraktion ist, indem erstens vorausgesetzt wird, dass z. B. die Ausdehnung sich von allen anderen sinnlichen Eigenschaften abtrennen lasse, und zweitens, dass das Sein (die Entität) der Ausdehnung sich von ihrem Percipiertwerden durch Abstraktion sondern

lasse. Aber ein jeder, der nachdenken und Sorge tragen will, zu verstehen, was er sagt, wird, wenn ich nicht irre, anerkennen, dass alle sinnlichen Qualitäten gleichermassen Sinnesempfindungen und alle gleichermassen real sind, dass, wo Ausdehnung ist, auch Farbe ist, d. h. in seinem Geiste, und dass ihre Urbilder nur in einem anderen Geiste existieren können, und dass die sinnlich wahrnehmbaren Dinge nichts anderes als verbundene, gemischte oder (wenn man so sagen darf) zusammengewachsene (konkrete) Sinnesempfindungen sind, von welchen allen keiner eine unpercipierte Existenz zugeschrieben werden darf.

C. Was es heisse, jemand sei glücklich, oder ein Objekt sei gut, mag ein jeder zu wissen glauben. Aber auf die Bildung einer abstrakten Idee von Glück, die von aller einzelnen Lust abgelöst wäre, oder von Güte, die von jeglichem Ding, das gut ist, abgesondert wäre, können wenige Anspruch machen. Ebenso kann jemand gerecht und tugendhaft sein, ohne genaue Ideen von Gerechtigkeit und Tugend zu besitzen. Die Meinung, dass diese und ähnliche Worte für allgemeine Begriffe stehen, welche von allen einzelnen Personen und Handlungen abstrahiert seien, scheint die Sittenlehre schwierig und das Studium derselben für die Menschen minder nützlich gemacht zu haben. Und in der That hat die Lehre von der Abstraktion nicht wenig dazu beigetragen, den nützlichsten Teil der Wissenschaft zu schädigen.[95])

CI. Die beiden grossen Abteilungen theoretischer Wissenschaft, die auf sinnlich gegebene Ideen und deren Relationen gehen, sind Naturbetrachtung *(natural philosophy)* und Mathematik. In Bezug auf jede derselben will ich einiges bemerken, und zwar zuerst in Bezug auf die Naturbetrachtung. Auf diesem Gebiet triumphieren die Skeptiker. Der ganze Vorrat von Argumenten, welche sie vorbringen, um unsere Fähigkeiten herabzusetzen und die Menschen als unwissend und schwach erscheinen zu lassen, ist besonders aus der Grundannahme geflossen, dass wir in betreff der wahren und wirklichen Natur der Dinge von einer unbesiegbaren Blindheit seien. Dies urgieren sie und lieben es sich darüber zu verbreiten. Wir werden, sagen sie, auf eine klägliche Weise von unseren Sinnen irre geführt und getäuscht mit der blossen Aussen-

seite und Erscheinung der Dinge. Das wirkliche Wesen, die inneren Eigenschaften und die Einrichtung eines jeden, auch des geringsten Objekts ist unserem Blick verborgen; es ist etwas in jedem Wassertropfen, in jedem Sandkorn, das zu ergründen oder zu begreifen die Kraft des menschlichen Verstandes übersteigt. Es ist aber aus dem Nachgewiesenen offenbar, dass all diese Klage grundlos ist, und dass wir nur unter dem Einfluss falscher Prinzipien zu dem Grade des Misstrauens gegen unsere Sinne gelangen, dass wir glauben, wir wüssten nichts von den Dingen, die wir vollkommen begreifen.

CII. Uns selbst als unwissend über die Natur der Dinge zu bekennen, dazu liegt eine grosse Verleitung in der herrschenden Meinung, dass jegliches Ding in sich die Ursache seiner Eigenschaften trage, oder dass in einem jeden Dinge ein inneres Wesen sei, welches die Quelle seiner unterscheidbaren Eigenschaften bilde und wovon diese abhängig seien.[96]) Einige haben sich anheischig gemacht, Rechenschaft von den Erscheinungen durch verborgene Qualitäten zu geben, die aber neulich (in jüngster Zeit) meistens in mechanische Ursachen aufgelöst worden sind, d. h. in Figur, Bewegung, Gewicht und derartige Qualitäten unwahrnehmbarer Teilchen, während doch in Wahrheit es keine andere thätige oder wirkende Ursache giebt, als Geist, da es offenbar ist, dass Bewegung ebensowohl, wie alle anderen Ideen, durchaus träg ist (s. Sektion XXV). Daher muss der Versuch, die Hervorbringung von Farben oder Tönen durch Figur, Bewegung, Grösse und ähnliches zu erklären, notwendigerweise eine vergebliche Arbeit sein. Und demgemäss sehen wir, dass die hierauf abzielenden Versuche durchaus nicht befriedigen. Dies mag im allgemeinen über jene Bezeichnung einer Idee oder Eigenschaft als der Ursache einer anderen gesagt sein. Ich brauche nicht zu sagen, wie viele Hypothesen und Spekulationen durch diese Lehre wegfallen, und wie sehr das Naturstudium durch dieselbe vereinfacht wird.

CIII. Das grosse mechanische Prinzip, welches jetzt in Ansehen steht, ist die Attraktion. Dass ein Stein zur Erde fällt oder die See zum Monde hin anschwillt, mag einigen hierdurch zureichend erklärt zu sein scheinen. Aber wie sind wir denn aufgeklärt, wenn uns gesagt wird, dies geschehe durch Anziehung? Zeigt dieses Wort die

Weite des Strebens an, und bedeutet es, dass die Annäherung durch einen gegenseitigen Zug der Körper erfolge, und nicht dadurch, dass sie zu einander hin gestossen oder gedrängt werden? Aber es ist nichts über die Weise oder Thätigkeit festgestellt, und diese kann vielleicht (so viel wir wissen) mit gleicher Wahrheit als Impuls oder Fortstossung, wie als Anziehung bezeichnet werden.[97]) Ferner sehen wir, dass die Teile des Stahls fest aneinander haften, und auch dies wird durch die Attraktion erklärt; aber in diesem Falle, wie in den übrigen, finde ich nicht, dass irgend etwas Weiteres als der Erfolg selbst bezeichnet sei; die Art und Weise der Thätigkeit, wodurch derselbe hervorgebracht wird, oder die Ursache, welche ihn hervorbringt, wird dadurch auch nicht einmal mutmasslich bestimmt.

CIV. In der That können wir, wenn wir einen Blick auf die verschiedenen Phänomene werfen und sie miteinander vergleichen, einige Ähnlichkeit und Übereinstimmung zwischen ihnen finden. Z. B. in dem Fall eines Steines auf den Boden, in der Erhebung der See gegen den Mond hin, in der Kohäsion und Krystallisation ist etwas Ähnliches, nämlich eine Vereinigung oder gegenseitige Annäherung von Körpern, sodass eine jede von diesen oder den ähnlichen Erscheinungen demjenigen nicht befremdlich oder überraschend sein mag, der genau die Naturwirkungen beobachtet und miteinander verglichen hat; denn dafür wird nur dasjenige gehalten, was ungewöhnlich oder ein für sich dastehendes und ausserhalb des gewöhnlichen Verlaufes unserer Beobachtung liegendes Ding ist. Dass Körper zum Mittelpunkte der Erde hin streben, wird nicht für etwas Seltsames gehalten, weil es etwas ist, das wir in einem jeden Augenblick unseres Lebens beobachten. Dass sie aber eine gleiche Gravitation zum Mondmittelpunkte hin haben, wird den meisten Menschen als wunderlich und unerklärbar erscheinen, weil es nur bei der Ebbe und Flut beobachtet wird. Aber ein Naturforscher, dessen Gedanken einen grösseren Kreis von Naturvorgängen umfassen, hat eine gewisse Ähnlichkeit unter himmlischen und irdischen Erscheinungen beobachtet, welche bekundet, dass unzählige Körper eine Tendenz haben, sich einander zu nähern; diese bezeichnet er durch den allgemeinen Namen Attraktion und glaubt nun, dass von allem, was darauf

zurückgeführt werden kann, eine genügende Rechenschaft gegeben sei. So erklärt er die Ebbe und Flut durch das Angezogenwerden der Erdkugel zum Monde hin, welches ihm nicht als wunderlich oder gesetzlos erscheint, sondern nur als ein einzelnes Beispiel einer allgemeinen Regel oder eines Naturgesetzes.

CV. Wenn wir demgemäss den Unterschied, der zwischen Naturforschern und anderen hinsichtlich ihrer Erkenntnis der Erscheinungen besteht, näher ins Auge fassen, so werden wir finden, dass derselbe nicht in einer genaueren Kenntnis der wirkenden Ursache, welche die Erscheinungen hervorbringt, besteht, denn diese kann nur der Wille eines Geistes sein, sondern nur in einer grösseren Breite der Auffassung, wodurch Ähnlichkeiten, Harmonien, Übereinstimmungen in den Naturwerken entdeckt und die einzelnen Erscheinungen erklärt, d. h. auf allgemeine Regeln zurückgeführt werden (s. Sektion LXII), welche Regeln, gegründet auf die in der Hervorbringung der natürlichen Wirkungen beobachtete Ähnlichkeit und Gleichförmigkeit, dem Geiste höchst erfreulich sind und von ihm gesucht werden, und zwar darum, weil sie unseren Blick über das hinaus, was gegenwärtig und uns nahe ist, erweitern und uns befähigen, sehr wahrscheinliche Vermutungen über Dinge aufzustellen, die in sehr weiten zeitlichen und räumlichen Entfernungen sich ereignet haben mögen, ebenso wie Zukünftiges vorauszusagen, und diese Art von Hinstreben zur Allwissenheit wird von dem Geiste sehr geliebt.

CVI. Aber wir sollten vorsichtig bei solcher Forschung verfahren; denn wir sind geneigt, zu grosses Gewicht auf Analogien zu legen und zum Nachteil der Wahrheit jenem ungestümen Drange des Geistes nachzugeben, seine Kenntnisse zu allgemeinen Theoremen zu erweitern. So sind z. B. einige sofort geneigt, Gravitationen oder gegenseitige Anziehung, weil dieselbe sich in vielen Fällen zeigt, für allgemein auszugeben und anzunehmen, dass das Anziehen und das Angezogenwerden durch jeden anderen Körper eine wesentliche Eigenschaft sei, die allen Körpern, welche es auch seien, innewohne. Wogegen es doch scheint, dass die Fixsterne kein solches Zueinanderstreben haben[98]), und so weit ist jene Gravitation davon entfernt, den Körpern wesentlich

zu sein, dass in einigen Fällen ein gerade entgegengesetztes Prinzip sich zu bekunden scheint, wie in dem Wachsen der Pflanzen nach oben und in der Elasticität der Luft.[99]) Es ist nichts Notwendiges oder Wesentliches in dem Vorgang, sondern dieser hängt gänzlich von dem Willen des herrschenden Geistes ab, der verursacht, dass gewisse Körper sich fest zusammenschliessen oder zu einander hinstreben gemäss verschiedenen Gesetzen, während er andere in einer fixierten Entfernung hält, und einigen giebt er eine völlig entgegengesetzte Tendenz, auseinander zu fliehen, gerade wie er es passend findet.

CVII. Nach dem Vorstehenden dürfen wir, denke ich, folgende Schlüsse ziehen: 1) Es ist klar, dass die Philosophen sich selbst fruchtlos täuschen, wenn sie eine natürliche wirkende Ursache suchen, die von einer Seele oder einem Geist verschieden sei. 2) In Anbetracht dessen, dass die gesamte Schöpfung das Werk eines weisen und guten wirkenden Wesens ist, sollte es als Aufgabe der Forscher gelten, ihre Gedanken (im Gegensatz zu dem, was einige fordern) auf die Zweckursachen der Dinge zu richten, und ich muss gestehen, dass ich keinen Grund sehe, warum eine Aufzeigung der verschiedenen Zwecke, zu welchen Naturobjekte bestimmt sind und denen gemäss sie uranfänglich mit unaussprechlicher Weisheit eingerichtet worden sind, nicht für eine gute Weise, Rechenschaft über sie zu geben, gelten solle, die eines Forschers durchaus würdig sei. 3) Aus dem Obigen kann kein Grund entnommen werden, warum fernerhin nicht die Naturgeschichte studiert und Beobachtungen und Versuche gemacht werden sollten; dass aber diese den Menschen zum Nutzen gereichen und uns befähigen, Schlüsse zu ziehen, ist nicht das Ergebnis irgend welcher unveränderlichen Eigenschaften oder Beziehungen zwischen den Dingen selbst, sondern allein der göttlichen Güte und Freundlichkeit gegen die Menschen in der Leitung der Welt (s. Sektion XXX und XXXI). 4) Durch eine sorgsame Beobachtung der in unseren Gesichtskreis fallenden Erscheinungen können wir die allgemeinen Gesetze der Natur erkennen und aus ihnen die anderen Erscheinungen herleiten, ich sage nicht als notwendig erweisen (deducieren, nicht demonstrieren); denn alle Herleitungen (Deduktionen) dieser Art sind abhängig von der Voraussetzung, dass der Urheber der

Natur stets gleichmässig handle unter beständiger Beobachtung jener Regeln, die wir für Prinzipien ansehen, und das können wir doch nicht mit Sicherheit wissen.

CVIII. Die, welche allgemeine Regeln aus den Erscheinungen entnehmen und hernach die Erscheinungen aus diesen Regeln ableiten, scheinen vielmehr Zeichen als Ursachen zu betrachten. Jemand kann natürliche Zeichen wohl verstehen, ohne ihre Analogie zu kennen oder sagen zu können, nach was für einem Gesetz ein Ding so oder anders sei. Und gleich wie es sehr wohl möglich ist, inkorrekt zu schreiben durch eine zu strenge Befolgung allgemeiner grammatischer Regeln, so ist es bei Schlüssen aus allgemeinen Naturgesetzen nicht unmöglich, durch zu weite Ausdehnung der Analogie zu irren.

CIX. Wie bei dem Lesen anderer Bücher ein weiser Mann seine Gedanken vielmehr auf den Sinn richten und denselben sich zu Nutzen zu machen streben, als sie zu grammatischen Bemerkungen über die Sprache verwenden wird, so scheint es bei der Lesung des Buches der Natur unter der Würde des Geistes zu sein, allzusehr nach Exaktheit in der Zurückführung jeder einzelnen Erscheinung auf allgemeine Gesetze oder in dem Nachweis, wie sie aus denselben folge, zu streben. Wir sollten uns edlere Ziele stecken, unseren Geist erfrischen und erheben durch einen Blick auf die Schönheit, Ordnung, Fülle und Mannigfaltigkeit der Naturobjekte, dann durch richtig hierauf gebaute Schlüsse unsere Begriffe von der Grösse, Weisheit und Güte des Schöpfers erweitern, und zuletzt die verschiedenen Teile der Schöpfung, soweit dies bei uns steht, den Zwecken dienstbar machen, zu welchen sie bestimmt sind, nämlich Gottes Ehre und Erhaltung und Schmückung des Lebens für uns und unsere Mitgeschöpfe.[100])

CX. Dass den besten Aufschluss über die vorhin erwähnte naturwissenschaftliche Erkenntnis der Regelmässigkeit in den Erscheinungen ein gewisser berühmter Traktat über die Mechanik[101]) gewähre, wird man zweifellos anerkennen. In der Einleitung dieses mit Recht bewunderten Traktats werden Zeit, Raum und Bewegung eingeteilt in die absolute und relative, wahre und anscheinende, mathematische und vulgäre; diese Unterscheidung setzt, wie ihr Verfasser dies ausführlich erklärt, voraus, dass jene Grössen eine Existenz ausserhalb des Geistes haben, und dass sie

gewöhnlich in Beziehung zu den sinnlichen Dingen betrachtet werden, zu welchen sie jedoch ihrer eigenen Natur nach überhaupt keine Beziehung haben.

CXI. Was die Zeit betrifft, wie sie hier in einem absoluten oder abstrakten Sinne genommen wird, als die Dauer oder Beharrung der Existenz der Dinge, so habe ich nichts dem hinzuzufügen, was hierüber schon Sektion XCVII und XCVIII gesagt worden ist. Übrigens hält dieser berühmte Schriftsteller dafür, es gebe einen absoluten Raum, der als nicht durch die Sinne percipierbar, an sich gleichförmig und unbeweglich bleibe, und einen relativen Raum, der das Mass des absoluten sei; dieser relative Raum sei beweglich und bestimmt durch seine Lage in Rücksicht der sinnlich wahrnehmbaren Körper, werde aber gewöhnlich für den unbeweglichen Raum genommen. Den Ort definiert er als den Teil des Raumes, den ein Körper einnehme. Ebenso, wie der Raum teils absolut, teils relativ sei, sei dies auch der Ort. Absolute Bewegung ist der Übergang eines Körpers aus einem absoluten Ort an einen andern absoluten Ort, relative Bewegung der Übergang aus einem ralativen Ort an einen anderen.[102]) Da die Teile des absoluten Raumes nicht in die Sinneswahrnehmung fallen, so sind wir genötigt, statt ihrer ihre sinnfälligen Masse zu gebrauchen und somit Ort und Bewegung mit Rücksicht auf Körper zu bestimmen, welche wir als unbeweglich betrachten. Aber es wird gesagt, wir müssen in philosophischen Betrachtungen von unseren Sinnen abstrahieren, weil es sein kann, dass keiner von den Körpern, die zu ruhen scheinen, wirklich ruht, und dass das nämliche Ding, welches relativ in Bewegung ist, in Wirklichkeit ruht. Ebenso kann ein und derselbe Körper in relativer Ruhe und Bewegung oder selbst gleichzeitig in entgegengesetzter relativer Bewegung sein, je nachdem sein Ort verschieden bestimmt wird. Alle diese Vieldeutigkeit wird in den anscheinenden Bewegungen gefunden, aber durchaus nicht in der wahren oder absoluten Bewegung, welche demgemäss allein in der Philosophie betrachtet werden sollte. Die wahre Bewegung, wird uns gesagt, ist von den anscheinenden oder relativen Bewegungen durch folgende Eigenschaften zu unterscheiden. 1) In der wahren oder absoluten Bewegung nehmen alle die Teile, welche die nämliche Lage in Beziehung auf das Ganze behalten,

an den Bewegungen des Ganzen teil. 2) Wird der Ort bewegt, so bewegt sich auch das darin Befindliche, sodass ein Körper, der sich an einem Orte bewegt, welcher selbst in Bewegung ist, an der Bewegung seines Ortes teilnimmt. 3) Wahre Bewegung wird niemals anders erzeugt oder abgeändert, als durch eine auf den Körper selbst einwirkende Kraft. 4) Wahre Bewegung wird stets geändert durch eine auf den bewegten Körper einwirkende Kraft. 5) In einer nur relativen kreisförmigen Bewegung ist keine Centrifugalkraft, die jedoch in der wahren oder absoluten Bewegung der Quantität der Bewegung proportional ist.

CXII. Aber ungeachtet dessen, was hier gesagt worden ist, scheint mir keine Bewegung eine andere, als eine relative, sein zu können, sodass wir, um uns Bewegung vorzustellen, uns zum mindesten zwei Körper vorstellen müssen, deren Abstand oder gegenseitige Lage sich ändert. Hiernach könnte, wenn überhaupt nur ein Körper existierte, dieser unmöglich in Bewegung sein. Dies scheint einleuchtend zu sein, sofern die Idee, die ich von Bewegung habe, notwendig eine Beziehung in sich schliesst.

CXIII. Aber obschon es bei jeglicher Bewegung notwendig ist, mehr als einen Körper zu denken, so kann es doch geschehen, dass nur einer bewegt ist, nämlich der, auf welchen die Kraft wirkt, die den Wechsel des Abstandes verursacht, oder, mit anderen Worten, der, auf welchen die Thätigkeit gerichtet ist. Denn wenngleich einige die relative Bewegung so definieren, dass darunter die Änderung des Abstandes eines Körpers von irgend einem anderen Körper zu verstehen sei, mag die Kraft oder Thätigkeit, welche diese Änderung bewirkt, auf ihn gerichtet worden sein oder nicht: so scheint es doch, dass, da die relative Bewegung diejenige ist, welche sinnlich percipiert und bei den gewöhnlichen Vorgängen im Leben beobachtet wird, jedermann, der gesunden Menschenverstand hat, ebensowohl wie der beste Philosoph wisse, was sie sei; nun frage ich einen jeden beliebigen, ob nach dem Sinne, worin er Bewegung nimmt, die Steine, über die er schreitet, wenn er durch die Strassen geht, bewegt genannt werden können, weil sie ihren Abstand von seinen Füssen ändern? Mir scheint, dass, obwohl Bewegung

eine Beziehung eines Dinges auf ein anderes in sich schliesst, doch nicht notwendig sei, dass jede veränderte Beziehung Bewegung genannt werde. Wie ein Mensch über etwas denken kann, was selbst nicht denkt, so kann ein Körper zu einem anderen Körper hin oder von demselben weg sich bewegen, ohne dass doch darum der letztere selbst in Bewegung ist.

CXIV. Wenn der Ort auf verschiedene Weise bestimmt wird, so ändert sich die auf ihn bezügliche Bewegung. Von einem Menschen, der in einem Schiffe ist, kann man sagen, er ruhe in Bezug auf die Seiten des Fahrzeugs und bewege sich doch in Bezug auf das Land, oder er könne sich ostwärts in dem einen und westwärts in dem anderen Betracht bewegen. Im gemeinen Leben denken die Menschen niemals über die Erde hinaus, um den Ort irgend eines Körpers zu bestimmen; was in Bezug auf die Erde ruht, wird als absolut ruhend angesehen. Aber Forscher, die einen grösseren Gedankenkreis umfassen und richtigere Begriffe von dem Ganzen der Dinge haben, entdecken, dass auch die Erde selbst in Bewegung ist. In der Absicht also, ihre Gedanken zu fixieren, scheinen sie die körperliche Welt als begrenzt zu denken und deren äusserste unbewegte Grenze oder ihre Hülse als den Ort sich vorzustellen, wonach sie wahre Bewegungen abschätzen. Prüfen wir unsere eigenen Begriffe, so werden wir, denke ich, finden, dass alle die absolute Bewegung, von der wir uns eine Idee bilden können, im Grunde nichts anderes ist, als in dieser Art bestimmte relative Bewegung. Denn wie schon bemerkt worden ist, absolute Bewegung ist, wenn man alle Beziehung auf Äusseres ausschliesst, undenkbar und auf diese Art relativer Bewegung passen, wie man, wenn ich nicht irre, finden wird, alle die oben erwähnten Eigenschaften, Ursachen und Wirkungen, welche man der absoluten Bewegung zuschreibt. Was das über die Centrifugalkraft Gesagte betrifft, dass dieselbe nicht bei relativer Kreisbewegung vorkomme, so sehe ich nicht, wie dies aus dem Experiment folge, welches zum Beweise beigebracht worden ist. Siehe *Philosophiae naturalis principia mathematica,* im Schol. zu Defin. VIII. Denn das Wasser in dem Gefäss[103]) hat zu der Zeit, wo ihm die grösste relative Bewegung zugeschrieben wird, meiner

Meinung nach gar keine Bewegung, wie aus der vorigen Sektion hervorgeht.

CXV. Denn um einen Körper bewegt zu nennen, ist erforderlich: 1) dass derselbe seinen Abstand oder seine Lage in Beziehung auf einen anderen Körper ändere, 2) dass die diese Änderung veranlassende Kraft oder Thätigkeit auf ihn gerichtet sei. Bleibt eine dieser beiden Bedingungen unerfüllt, so entspricht es, denke ich, nicht der gewöhnlichen Auffassung, noch auch dem Sprachgebrauch, einen Körper bewegt zu nennen. Ich gebe zwar zu, dass es uns möglich ist, einen Körper, den wir seinen Abstand von einem andern ändern sehen, als bewegt zu denken, obschon keine Kraft auf ihn gerichtet ist (in welchem Sinne anscheinende Bewegung vorhanden sein mag); dann aber geschieht dies darum, weil die Kraft, welche den Abstandswechsel verursacht, von uns vorgestellt wird als gerichtet oder bezogen auf den Körper den wir als bewegt denken, was in der That zeigt, dass wir des Irrtums fähig sind, ein Ding, welches unbewegt ist, sei in Bewegung; das ist alles, was sich folgern lässt.

CXVI. Aus dem Gesagten folgt, dass die philosophische Betrachtung der Bewegung nicht das Dasein eines absoluten Raumes involviert, der verschieden wäre von dem durch die Sinne percipierten und auf Körper bezüglichen Raume. Dass dieser letztere nicht ausserhalb des Geistes existieren kann, ist klar vermöge derselben Prinzipien, welche das Gleiche von allen anderen Sinnes-Objekten beweisen. Und vielleicht werden wir bei genauer Untersuchung finden, dass wir nicht einmal eine Idee eines reinen Raumes mit Ausschluss aller Körper bilden können. Ich muss bekennen, dass mir dies als unmöglich erscheint, weil diese Idee höchst abstrakt wäre. Rufe ich eine Bewegung in einem Teile meines Körpers hervor und lässt sich dieselbe frei oder ohne Widerstand vollziehen, so sage ich, es ist dort Raum; finde ich aber einen Widerstand, so sage ich, es sei dort ein Körper, und in dem Masse, wie der Widerstand gegen die Bewegung geringer oder grösser ist, sage ich, der Raum sei mehr oder weniger frei. Es muss also, wenn ich von freiem oder leerem Raume spreche, nicht vorausgesetzt werden, das Wort Raum stehe für eine Idee, die von Körper und Be-

wegung gesondert oder ohne diese denkbar wäre. Freilich sind wir geneigt zu glauben, dass jedes *Nomen substantivum* eine bestimmte Idee vertrete, die von allen anderen gesondert werden könne, was unzählige Irrtümer veranlasst hat. Wenn ich also annehme, die ganze Welt werde vernichtet ausser meinem eigenen Körper, so sage ich, es bleibe noch der blosse Raum; hiermit ist nichts anderes gemeint, als dass ich es als möglich denke, dass die Glieder meines Leibes nach allen Seiten hin ohne den geringsten Widerstand sich bewegen; wäre aber auch noch mein Leib vernichtet, dann könnte keine Bewegung und folglich kein Raum sein. Vielleicht glauben einige, der Gesichtssinn liefere ihnen die Idee des blossen Raumes; aber es geht aus dem, was wir anderweitig gezeigt haben, klar hervor, dass die Ideen Raum und Entfernung nicht durch diesen Sinn erlangt werden. Siehe den Versuch über das Sehen.

CXVII. Das hier Vorgetragene scheint alle jene Disputationen und jene Bedenken aufzuheben, die unter den Gelehrten in betreff der Natur des leeren Raumes sich erhoben haben. Der Hauptvorteil aber, der daraus hervorgeht, besteht darin, dass wir von jenem gefährlichen Dilemma befreit werden, in welches einige, die ihre Gedanken auf diesen Gegenstand gerichtet haben, sich selbst verstrickt glauben, nämlich entweder annehmen zu müssen, dass der reale Raum Gott sei, oder andernfalls, dass es etwas von Gott Verschiedenes gebe, das ewig, ungeschaffen, unendlich, unteilbar, unveränderlich sei; und beide Vorstellungen scheinen doch verderblich und ungereimt zu sein. Es ist gewiss, dass nicht wenige Theologen ebensowohl, wie Philosophen von grossem Ansehen aus der Schwierigkeit, welche sie darin fanden, Grenzen des Raumes oder Vernichtung des Raumes zu denken, den Schluss gezogen haben, derselbe müsse göttlich sein. In jüngster Zeit haben einige sich besonders bemüht, zu zeigen, dass dies nicht im Widerstreit zu den unmitteilbaren Attributen Gottes stehe. Wie sehr auch diese Lehre der Würde der göttlichen Natur widerstreiten mag, so sehe ich doch nicht, wie wir von ihr loskommen können, so lange wir den herrschenden Meinungen anhangen.

CXVIII. Soviel über Naturphilosophie. Wir wenden uns nun zu einigen Untersuchungen, welche den andern

Hauptzweig theoretischer Erkenntnis, nämlich der Mathematik betreffen. Wie sehr diese auch wegen ihrer Klarheit und der Sicherheit der Beweisführung gepriesen werden mag, die schwerlich auf irgend einem anderen Gebiete wiedergefunden wird, so kann sie dennoch nicht für durchaus frei von Irrtümern gehalten werden, sofern in ihren Prinzipien ein versteckter Irrtum sitzt, der den Vertretern dieser Wissenschaft mit den anderen Menschen gemeinsam ist. Obwohl die Mathematiker ihre Theoreme aus sehr einleuchtenden Fundamentalsätzen ableiten, so gehen doch ihre Prinzipien nicht über die Betrachtung der Quantität hinaus, und sie steigen nicht auf bis zu einer Betrachtung jener die Schranken der Einzelwissenschaften überschreitenden (transscendentalen) Grundsätze, welche auf eine jede der Einzelwissenschaften Einfluss haben; jede von diesen, die Mathematik nicht ausgenommen, muss demgemäss von Irrtümern, die in diesen Grundsätzen liegen, mitbetroffen werden. Wir leugnen nicht, dass die von den Mathematikern aufgestellten Prinzipien wahr seien, und dass ihre Weise der Ableitung aus jenen Prinzipien klar und unanfechtbar sei. Wir halten aber dafür, es gebe gewisse irrtümliche allgemeine Sätze, die weiter reichen als das Objekt der Mathematik, und die aus diesem Grunde in dieser Wissenschaft durchgängig nur stillschweigend vorausgesetzt, aber nicht ausdrücklich erwähnt werden; wir glauben, dass die üblen Wirkungen jener verborgenen ungeprüften Irrtümer durch alle Zweige der Mathematik hindurch sich erstrecken. Um deutlich zu reden: wir vermuten, die Mathematiker seien ebensowohl, wie andere Menschen, an den Irrtümern beteiligt, welche aus der Lehre herfliessen, dass es abstrakte allgemeine Ideen gebe, und dass Objekte ausserhalb des Geistes existieren.

CXIX. Man hat dafür gehalten, die Arithmetik habe zu ihrem Objekt abstrakte Zahlideen. Die Eigenschaften und gegenseitigen Verhältnisse abstrakter Zahlen zu verstehen, wird für keinen geringen Teil theoretischer Erkenntnisse gehalten. Die Meinung, dass den Zahlen *in abstracto* ein reines, durch den Verstand erkennbares Wesen zukomme, hat sie in Ansehen bei solchen Philosophen gesetzt, welche eine ungewöhnliche Feinheit und Erhebung des Denkens sich zum Ziele gesetzt zu haben scheinen. Der grösste Wert ward den nichtigsten Zahlenspekulationen

zugeschrieben, von denen sich keine nützliche Anwendung machen lässt, sondern die nur zur Ergötzung dienen, und einige gingen infolge davon so weit, von hohen Mysterien zu träumen, die in den Zahlen lägen, und mittels derselben die Naturobjekte erklären zu wollen. Wenn wir aber unsere eigenen Gedanken durchforschen und das oben Gesagte erwägen, so werden wir wohl jene hohen Gedankenflüge und Abstraktionen gering achten und alle Untersuchungen über Zahlen nur als ebenso viele mühevolle Spielereien *(difficiles nugae)* betrachten, so weit sie nicht der Praxis dienen und den Vorteil des Lebens befördern.[104])

CXX. Die Einheit *in abstracto* haben wir oben in Sektion XIII betrachtet; daraus und aus dem in der Einleitung Gesagten folgt offenbar, dass es gar keine solche Idee giebt. Da aber die Zahl als eine Zusammenfassung von Einheiten definiert wird, so dürfen wir schliessen, dass, wenn es nichts Derartiges, wie Einheit oder Eins *in abstracto* giebt, es keine abstrakten Zahlideen gebe, welche durch die Zahlworte und Ziffern bezeichnet werden. Werden also die Theorien in der Arithmetik von den Worten und Ziffern durch Abstraktion abgesondert, wie gleicherweise auch von aller praktischen Anwendung und auch von den einzelnen gezählten Objekten, so darf man annehmen, dass sie ganz gegenstandslos seien. Hieraus ergiebt sich, wie durchaus die Wissenschaft von den Zahlen der Anwendung zu dienen hat, und wie nüchtern und tändelnd sie wird, wenn man sie als etwas rein Theoretisches betrachtet.

CXXI. Da es jedoch einige giebt, die, getäuscht durch den glänzenden Schein der Entdeckung abstrakter Wahrheiten, ihre Zeit an arithmetische Theoreme und Probleme verschwenden, welche gar keinen Nutzen bringen, so wird es nicht unangemessen sein, eine vollständigere Betrachtung anzustellen und das Täuschende jenes Scheines aufzudecken. Es wird dieses ganz offenbar werden, wenn wir einen Blick auf die Arithmetik in ihrer Kindheit werfen und beobachten, was es war, das ursprünglich die Menschen zum Studium dieser Wissenschaft führte und auf welches Ziel sie dabei ihr Streben richteten. Es ist eine naturgemässe Annahme, dass die Menschen zuerst zur Unterstützung des Gedächtnisses und Hülfe beim Zusammen-

zählen Gebrauch von Rechenmarken gemacht haben, oder beim Schreiben von einzelnen Strichen, Punkten oder Ähnlichem, wovon ein jedes bestimmt war, eine Einheit zu bezeichnen, d. h. ein gewisses einzelnes Ding irgend welcher Art, das sie mit anderen zusammenzuzählen hatten. Später erfanden sie die kürzere Weise, ein einzelnes Zeichen mehrere Striche oder Punkte vertreten zu lassen. Zuletzt kamen die arabischen oder indischen Zahlzeichen in Gebrauch, wobei durch Wiederholung einiger wenigen Züge oder Figuren und durch Änderung der Bedeutung eines jeden Zeichens nach der Stelle, die es einnimmt, alle Zahlen aufs angemessenste ausgedrückt werden können. Dies scheint vermöge einer Nachahmung der Sprache geschehen zu sein, sodass sich eine genaue Ähnlichkeit zwischen der Bezeichnung durch Ziffern und durch Worte beobachten lässt, indem die neun einfachen Zahlzeichen den neun ersten Zahlworten entsprechen und die Stellen in der Zahlbezeichnung der Benennung als Zehner, Hunderter etc. in den Zahlworten. Gemäss jenen Bedingungen des einfachen Wertes und des Stellenwertes der Ziffern wurden Methoden ersonnen, aus den gegebenen Ziffern oder Zeichen der Teile zu finden, was für Ziffern und wie gestellte Ziffern geeignet seien, das Ganze zu bezeichnen und umgekehrt. Nachdem man die gesuchten Ziffern gefunden und beobachtet hat, dass die nämliche Regel oder Analogie durchgängig gelte, ist es leicht, sie in Worte zu fassen, und so wird die Zahl vollständig bekannt. Denn die Zahl irgend welcher einzelnen Dinge heisst dann bekannt, wenn wir das Zahlwort oder die Zahlzeichen (in ihrer richtigen Stellung) kennen, welche gemäss der feststehenden Analogie denselben zugehören. Denn wenn diese Zeichen bekannt sind, so können wir durch die arithmetischen Operationen die Zeichen irgend eines Teiles der einzelnen durch sie bezeichneten Summen kennen lernen, und indem wir so in Zeichen rechnen, können wir, zufolge der zwischen ihnen und der bestimmten Menge von Dingen, von welchen jedes als eine Einheit gilt, zustande gebrachten Verbindung die Geschicklichkeit erlangen, richtig zu summieren, zu teilen und Verhältnisse zu bilden, welche auf die Dinge selbst Anwendung finden, die wir der Rechnung zu unterwerfen beabsichtigen.

CXXII. In der Arithmetik werden demnach nicht

Dinge, sondern Zeichen betrachtet, welche jedoch nicht um ihrer selbst willen, sondern darum, weil sie uns zeigen, wie in Bezug auf die Dinge zu verfahren und wie über diese richtig zu verfügen sei, der Untersuchung unterworfen werden. Nun geschieht es hier ebenso, wie wir dies oben (Sekt. XIX der Einleitung) in Bezug auf die Worte im allgemeinen bemerkt haben, dass man dafür hält, abstrakte Ideen würden durch Zahlworte oder Zahlzeichen bezeichnet, indem sie in unserem Geiste nicht Ideen von einzelnen Dingen anregen. Ich will jetzt nicht eine speziellere Untersuchung hierüber führen, sondern nur bemerken, dass aus dem Gesagten klar ist, dass das, was man als abstrakte Wahrheiten und Theoreme über Zahlen ansieht, in Wahrheit auf kein Objekt geht, das von den einzelnen zählbaren Dingen verschieden wäre, daneben bloss auf Namen und Ziffern, die ursprünglich in keinem anderen Sinne betrachtet wurden, als sofern sie Zeichen sind oder geeignet, auf eine angemessene Weise alle einzelnen Dinge zu bezeichnen, welche man zu zählen nötig hatte. Hieraus folgt, dass, sie um ihrer selbst willen zu studieren, eben so weise sein und einem ebenso guten Zwecke dienen würde, wie wenn jemand mit Vernachlässigung des rechten Gebrauches oder der ursprünglichen Absicht und Aufgabe der Sprache seine Zeit auf eine unschickliche Kritik über Worte oder auf Erwägungen und Streitfragen, die nur Worte betreffen, verwenden wollte.[105])

CXXIII. Von den Zahlen gehen wir in unserer Betrachtung zur Ausdehnung fort, die als relative das Objekt der Geometrie ist. Die unendliche Teilbarkeit endlicher Ausdehnung wird zwar nicht ausdrücklich als Axiom oder als Theorem in den Elementen dieser Wissenschaft ausgesprochen, wird aber in ihr überall vorausgesetzt, und man denkt, sie stehe in einer so untrennbaren und wesentlichen Verbindung mit den geometrischen Prinzipien und Demonstrationen, dass die Mathematiker sie niemals in Zweifel ziehen oder irgend eine Untersuchung darauf richten. Da diese Vorstellung die Quelle aller jener ergötzlichen geometrischen Paradoxien ist, die in so schroffem Widerstreit zu dem schlichten Menschenverstande stehen, und die ein noch nicht durch Gelehrsamkeit von dem geraden Wege abgelenkter Geist nur mit soviel Widerstreben in sich aufnimmt, so ist sie der Hauptanlass zu all jener

misslichen äussersten Subtilität, welche das mathematische Studium so schwierig und abstossend macht. Können wir also zeigen, dass keine endliche Ausdehnung unendlich viele Teile enthält oder ins Unendliche teilbar ist, so folgt, dass hierdurch sofort die geometrische Wissenschaft von einer Menge von Schwierigkeiten und Widersprüchen befreit werden wird, welche stets der menschlichen Vernunft zum Vorwurf gereicht haben, und dass zugleich die Aneignung dieser Wissenschaft weniger Zeit und Mühe kosten wird als bisher.

CXXIV. Jede einzelne begrenzte Ausdehnung, welche ein Objekt unseres Denkens werden kann, ist eine Idee, die nur in dem Geiste existieren kann, und demgemäss muss jeder Teil derselben percipiert werden. Wenn ich also nicht unzählig viele Teile in irgend einer begrenzten Ausdehnung, die ich betrachte, percipieren kann, so ist gewiss, dass sie nicht darin enthalten sind; es ist aber offenbar, dass ich nicht unzählig viele Teile in irgend einer einzelnen Linie, Fläche oder einem Körper unterscheiden kann, mag ich diese Gebilde sinnlich wahrnehmen oder sie mir in meinem Geiste vorstellen; hieraus schliesse ich, dass dieselben darin nicht enthalten sind. Nichts kann mir klarer sein, als dass die Ausdehnungen, die ich betrachte, nichts anderes als meine eigenen Ideen sind, und es ist nicht weniger klar, dass ich die Ideen, die ich habe, nicht in eine unendliche Zahl anderer Ideen auflösen kann, d. h. dass sie nicht ins Unendliche teilbar sind. Wenn unter endlicher Ausdehnung etwas von einer endlichen Idee Verschiedenes gemeint ist, so erkläre ich, dass ich nicht weiss, was das ist, und dass ich demgemäss nichts davon behaupten, noch auch negieren kann.[106]) Wenn aber die Termini Ausdehnung, Teile und ähnliche in einem verständlichen Sinne genommen werden, d. h. wenn sie Ideen bezeichnen, dann ist es ein so offenbarer Widerspruch, zu sagen, eine endliche Grösse oder Ausdehnung bestehe aus unendlich vielen Teilen, dass ein jeder auf den ersten Blick anerkennt, dass es ein solcher sei.[107]) Und es ist ebenso unmöglich, dass jener Aussage jemals irgend ein denkendes Wesen beistimme, wenn dasselbe nicht durch geringe und allmähliche Übergänge dahin gebracht worden ist, wie dass ein eben erst bekehrter Heide an das Wunder der Transsubstantiation glaube. Alte und ein-

gewurzelte Vorurteile erlangen oft die Geltung von Prinzipien, und solche Sätze, die einmal die Kraft und das Ansehn eines Prinzips erlangt haben, gelten nicht nur selbst, sondern mit ihnen zugleich auch das, was sich aus ihnen ableiten lässt, für erhaben über alle Prüfung. Keine Ungereimtheit ist so gross, dass nicht der Geist auf diese Weise bereit gemacht werden könnte, sie hinzunehmen.

CXXV. Wer das Vorurteil hegt, dass abstrakte allgemeine Ideen existieren, der kann auch die Annahme billigen, dass (was auch immer von den sinnlichen Ideen gelten möge) die Ausdehnung *in abstracto* ins Unendliche teilbar sei, und wer dafür hält, dass die Sinnesobjekte ausserhalb des Geistes existieren, wird vielleicht auf Grund hiervon zu dem Zugeständnis gebracht werden, dass eine Linie, die nur einen Zoll lang ist, unzählig viele Teile enthalten könne, welche wirklich existieren, obwohl sie zu klein seien, um unterschieden zu werden. Diese Irrtümer sind im Geiste der Geometer ebensowohl eingewurzelt wie in dem Geiste anderer Menschen, und haben den gleichen Einfluss auf ihre Erwägungen, und es wäre nicht schwer zu zeigen, wie darauf die geometrischen Argumente beruhen, auf welche die unendliche Teilbarkeit der Ausdehnung gestützt wird. Für jetzt wollen wir nur im allgemeinen bemerken, warum alle Mathematiker diese Lehre so sehr lieben und mit solcher Zähigkeit an ihr festhalten.

CXXVI. Es ist an einer anderen Stelle (Sekt. XV der Einleitung) bemerkt worden, dass die geometrischen Sätze und Beweise allgemeine Ideen betreffen; es ist dort erklärt worden, in welchem Sinne dies zu verstehen sei, nämlich, dass die einzelnen Linien und Figuren in der Zeichnung so betrachtet werden, dass sie unzählige andere von verschiedener Grösse vertreten, oder mit anderen Worten: der Geometer betrachtet sie mit Abstraktion von ihrer Grösse, was nicht in sich schliesst, dass er eine abstrakte Idee bilde, sondern nur, dass er sich nicht darum kümmere, welches die einzelne Grösse sei, ob eine bedeutende oder geringe, vielmehr dieselbe als etwas für die Beweisführung Gleichgültiges ansieht. Hieraus folgt, dass von einer in der Zeichnung enthaltenen Linie, obschon dieselbe nur einen Zoll lang ist, so gesprochen werden muss, als ob dieselbe zehn-

tausend Teile enthielte, weil sie nicht an sich, sondern als allgemein betrachtet wird; allgemein aber ist sie nur in ihrer Bedeutung, wonach sie unzählige Linien vertritt, die grösser sind als sie selbst, in denen zehntausend und mehr Teile unterschieden werden können, obschon sie selbst nicht mehr als einen Zoll lang sein mag. Demgemäss werden die Eigenschaften der bezeichneten Linien (nach einer sehr üblen Redeweise) auf das Zeichen übertragen und durch Missverständnis so betrachtet, als ob sie diesem nach seiner eigenen Natur angehörten.

CXXVII. Da keine Zahl von Teilen so gross ist, dass es nicht eine Linie geben könnte, die deren noch mehrere enthielte, so wird gesagt, die Linie von einem Zoll enthalte so viele Teile, dass deren Zahl jede angebbare Zahl überschreite; dies ist wahr, nicht von jener Linie an sich, sondern nur von dem durch sie Bezeichneten. Hält man aber in seinem Denken diese Unterscheidung nicht fest, so kommt man unvermerkt zu dem Glauben, dass die kleine einzelne auf Papier gezeichnete Linie in sich selbst unzählig viele Teile habe. Es giebt nichts derartiges, wie den zehntausendsten Teil eines Zolles, wohl aber einer Meile oder des Erddurchmessers, welche durch jenen Zoll bezeichnet werden können. Wenn ich also ein Dreieck aufs Papier zeichne und eine Seite z. B., die nicht über einen Zoll lang ist, als Radius nehme, so betrachte ich diesen als geteilt in zehntausend oder in hunderttausend Teile oder mehr. Denn obwohl der zehntausendste Teil jener Linie an sich betrachtet ganz und gar nichts ist und demgemäss ohne irgend einen Irrtum oder Nachteil vernachlässigt werden kann, so folgt doch aus der Betrachtung dieser Linien als blosser Zeichen für grössere Quantitäten, deren zehntausendster Teil sehr beträchtlich sein kann, dass, um beträchtliche Irrtümer in der Anwendung zu vermeiden, der Radius als eine Linie von zehntausend oder mehr Teilen genommen werden muss.

CXXVIII. Aus dem Gesagten ist klar, warum wir, wenn ein Satz allgemein anwendbar werden soll, von den auf das Papier hingezeichneten Linien so sprechen müssen, als ob dieselben Teile enthielten, welche sie in Wirklichkeit nicht enthalten. Thun wir dies, so werden wir doch bei genauer Prüfung wohl finden, dass wir dabei nicht einen Zoll selbst als bestehend aus tausend Teilen oder

als zerlegbar in tausend Teile betrachten können, sondern nur eine gewisse andere Linie, die weit grösser ist als ein Zoll und durch diesen repräsentiert wird, und dass wir, wenn wir sagen, eine Linie sei ins Unendliche teilbar, eine unendlich grosse Linie meinen müssen. In dem Erwähnten scheint die Hauptursache zu liegen, warum man die Voraussetzung der unendlichen Teilbarkeit endlicher Ausdehnung in der Geometrie für erforderlich gehalten hat.

CXXIX. Die vielen aus dieser Voraussetzung hervorgehenden Ungereimtheiten und Widersprüche hätten, sollte man denken, als ebensoviele Beweise gegen dieselbe gelten sollen. Aber ich weiss nicht, nach was für einer Logik man annimmt, dass Beweise *a posteriori*[108]) gegen Sätze, die das Unendliche betreffen, nicht zulässig seien. Als ob es nicht sogar für einen unendlichen Geist unmöglich wäre, Widersprüche miteinander zu vereinigen, oder als ob etwas Ungereimtes und Widersprechendes in einer notwendigen Verbindung mit der Wahrheit stehen oder aus ihr herfliessen könnte. Vielmehr wird ein jeder, der die Schwäche dieses Vorgebens erkennt, denken, dass es ersonnen ward der Trägheit des Geistes zu Gefallen, der sich lieber bei einem gemächlichen Zweifel beruhigt, als dass er die Mühe auf sich nähme, jene Voraussetzungen, die er stets als wahr angenommen hat, einer strengen Prüfung zu unterwerfen.

CXXX. In der jüngsten Zeit[109]) sind die Spekulationen über unendliche Grössen so weit getrieben worden und haben so seltsame Vorstellungen erzeugt, dass dadurch nicht geringe Zweifel und Disputationen unter den Geometern der Gegenwart veranlasst worden sind. Einige derselben, die in hohem Ansehen stehen, begnügen sich nicht mit der Behauptung, dass endliche Linien in eine unendliche Zahl von Teilen zerlegt werden können, sondern behaupten ferner noch, dass ein jeder dieser unendlich kleinen Teile selbst wieder in eine unendliche Zahl anderer Teile oder unendlich kleiner Grössen zweiter Ordnung zerlegbar sei und so fort *in infinitum.* Diese, sage ich, behaupten, es gebe unendlich kleine Teile unendlich kleiner Teile unendlich kleiner Grössen, ohne dass jemals ein Ende erreicht werde, sodass nach ihnen ein Zoll nicht nur eine unendliche Zahl von Teilen enthält, sondern eine Unendlichkeit einer Unendlichkeit einer Un-

endlichkeit von Teilen, ins Unendliche hin. Andere halten dafür, dass alle Ordnungen von Infinitesimalgrössen unterhalb der ersten gar nichts seien, indem sie die Annahme mit gutem Grunde für absurd halten, dass es irgend eine positive Quantität oder eine Teilgrösse einer Ausdehnung gebe, welche, obschon unendlich vervielfacht, niemals der kleinsten gegebenen Ausdehnung gleich werden könne.[110]) Und doch scheint es andererseits nicht weniger absurd, anzunehmen, dass das Quadrat, der Kubus oder eine andere Potenz einer positiven realen Basis selbst gar nichts sei, was diejenigen behaupten müssen, welche Infinitesimalgrössen der ersten Ordnung, aber keine der höheren Ordnungen annehmen.

CXXXI. Haben wir also nicht recht, zu folgern, dass sie beide im Unrecht seien, und dass es in der That nichts Derartiges gebe, wie unendlich kleine Teile oder eine unendliche Zahl von Teilen, die in einer endlichen Grösse enthalten seien? Aber ihr werdet sagen, wenn diese Lehre gälte, so würden die Grundlagen der Geometrie zerstört werden, und die grossen Männer, welche diese Wissenschaft zu einer so erstaunlichen Höhe gebracht haben, hätten ein Luftschloss gebaut. Hierauf kann entgegnet werden, dass alles, was in der Geometrie nützlich ist und dem menschlichen Leben Förderung gewährt, doch gesichert und durch unsere Prinzipien unerschüttert bleibt. Diese Wissenschaft wird, als eine praktische betrachtet, eher Vorteil aus dem Gesagten ziehen, als irgend eine Schädigung zu befürchten haben. Dies aber in das rechte Licht zu stellen, mag die Aufgabe einer besonderen Untersuchung sein. Mag übrigens folgen, dass einige der verwickeltsten und subtilsten Teile der theoretischen Mathematik wegfallen werden ohne irgend eine Benachteiligung der Wahrheit, so sehe ich doch nicht, was für einen Schaden die Menschheit davon haben werde. Im Gegenteil, es wäre sehr zu wünschen, dass Männer von grossen Fähigkeiten und ausdauerndem Fleiss ihre Gedanken von jenen Ergötzungen ablenkten und dieselben dem Studium solcher Dinge zuwendeten, die den Angelegenheiten des Lebens näher liegen oder mehr direkten Einfluss auf die Sitten haben.

CXXXII. Wenn man sagt, dass einige unzweifelhaft wahre Sätze durch Methoden, wobei von dem Unendlichen

Anwendung gemacht worden ist, entdeckt worden seien, und dass dies nicht möglich gewesen wäre, wenn die Existenz desselben einen Widerspruch in sich schlösse, so antworte ich, dass bei einer eindringenden Untersuchung nicht gefunden werden wird, dass in irgend einem Falle unendlich kleine Teile endlicher Linien gedacht oder angewandt werden müssen oder auch nur Quantitäten, die geringer wären, als das sinnlich wahrnehmbare Minimum; ja es wird einleuchten, dass dies auch in der That niemals geschehe, da es unmöglich ist.

CXXXIII. Aus dem Gesagten geht klar hervor, dass sehr zahlreiche und folgenschwere Irrtümer aus jenen falschen Prinzipien hervorgegangen sind, die wir in den vorstehenden Teilen dieser Abhandlung bekämpft haben. Zugleich erweisen sich die denselben entgegengesetzten Annahmen als die fruchtreichsten Prinzipien, aus welchen unzählige Konsequenzen hervorgehen, die der wahren Philosophie ebensowohl, wie der Religion höchst vorteilhaft sind. Insbesondere ist gezeigt worden, dass die Materie oder die absolute Existenz körperlicher Objekte dasjenige sei, worin die erklärtesten und verderblichsten Feinde aller menschlichen oder göttlichen Erkenntnis immer ihre Hauptstütze gesucht und worauf sie ihr Vertrauen gesetzt haben. Und fürwahr, wenn durch Unterscheidung der wirklichen Existenz nicht denkender Dinge von ihrem Erkanntwerden und durch die Annahme, dass sie eine Subsistenz an sich selbst ausserhalb der Seelen oder Geister haben, kein einziges Ding in der Natur erklärt wird, sondern im Gegenteil eine grosse Zahl unlösbarer Schwierigkeiten entsteht; wenn die Voraussetzung, dass es Materie gebe, bloss eine prekäre ist, da sie sich nicht auch nur auf einen einzigen Grund stützt; wenn ihre Konsequenzen nicht das Licht der Prüfung und freien Forschung vertragen, sondern sich durch die dunkle und unbestimmte Behauptung der Unbegreiflichkeit des Unendlichen decken; wenn zugleich die Beseitigung dieser Materie nicht die geringste üble Folge nach sich zieht, wenn dieselbe nicht einmal in der Welt vermisst wird, sondern jegliches Ding ebenso leicht, ja leichter ohne sie sich begreifen lässt; wenn endlich sowohl Skeptiker, als Atheisten durch die Voraussetzung, dass es nur Geister und Ideen gebe, für immer zum Schweigen gebracht werden, und diese Ansicht sowohl der Vernunft, als

der Religion gemäss ist: dann, denke ich, sollte man erwarten, dass dieselbe gebilligt und entschieden festgehalten werde, möchte sie auch nur als eine Hypothese aufgestellt und die Existenz der Materie als möglich zugegeben worden sein, während wir doch, wie ich glaube, deutlich gezeigt haben, dass dieselbe nicht möglich ist.

CXXXIV. Es ist wahr, dass zufolge der obigen Prinzipien verschiedene Disputationen und Spekulationen, die für nicht unwesentliche Teile der Gelehrsamkeit gehalten werden, als nutzlos wegfallen. Wie sehr dies aber auch gegen unsere Prinzipien diejenigen einnehmen mag, welche schon sehr in Studien jener Art sich vertieft und grosse Fortschritte darin gemacht haben, so wird doch, hoffen wir, von anderen nicht ein berechtigter Grund zur Verwerfung der hier dargelegten Prinzipien und Sätze darin gefunden werden, dass dieselben die Mühe des Studiums vermindern und die menschlichen Wissenschaften klarer, übersichtlicher und zugänglicher machen, als sie zuvor waren.

CXXXV. Nach Erledigung dessen, was wir über die Erkenntnis von Ideen zu sagen beabsichtigten, haben wir, der oben aufgestellten Disposition zufolge, zunächst von Geistern zu handeln; die Erkenntnis, welche die Menschen von denselben haben, ist wohl nicht so mangelhaft, wie man gewöhnlich annimmt. Als Hauptgrund für die Ansicht, dass wir die Natur der Geister nicht kennen, wird angeführt, dass wir keine Idee davon haben. Aber es sollte doch fürwahr nicht als Mangel des menschlichen Verstandes angesehen werden, dass derselbe nicht die Idee Geist percipiert, wenn es offenbar unmöglich ist, dass es eine solche Idee gebe; dies aber ist, wenn ich nicht irre, in Sektion XXVII bewiesen worden, wozu ich hier noch füge, dass gezeigt worden ist, ein Geist sei die einzige Substanz oder der Träger, worin die nichtdenkenden Dinge oder Ideen existieren können, und dass es offenbar eine ungereimte Annahme ist, diese Substanz, welche Ideen trägt oder percipiert, sei selbst eine Idee oder ähnlich einer Idee.

CXXXVI. Vielleicht wird gesagt werden, es fehle uns ein Sinn, der (wie einige sich eingebildet haben) geeignet sei, auch Substanzen zu erkennen; besässen wir denselben, so könnten wir unsere Seele ebenso gut erkennen, wie wir ein Dreieck erkennen. Hierauf antworte ich, dass,

wenn wir mit einem neuen Sinne ausgestattet wären, wir dadurch doch nur gewisse neue Sinneswahrnehmungen oder sinnliche Ideen erlangen könnten. Niemand aber, wie ich glaube, wird sagen, was er unter den Ausdrücken Seele und Substanz verstehe, sei nur eine besondere Art von Idee oder Sinneswahrnehmung. Wir dürfen demgemäss schliessen, dass, alles wohl erwogen, es ebensowenig vernunftgemäss ist, unsere Kräfte darum, weil sie uns nicht eine Idee von einem Geiste oder einer thätigen denkenden Substanz liefern, für mangelhaft zu halten, als es vernunftgemäss sein würde, sie wegen der Unfähigkeit zu tadeln, ein rundes Viereck zu begreifen.

CXXXVII. Aus der Meinung, dass Geister nach der Weise einer Idee oder Sinneswahrnehmung zu erkennen seien, sind manche ungereimte und vom rechten Glauben abweichende (heterodoxe) Annahmen und Zweifel mancherlei Art in betreff der Natur der Seele entstanden. Es ist sogar wahrscheinlich, dass diese Meinung einige zu dem Zweifel geführt hat, ob sie überhaupt irgend eine von ihrem Körper verschiedene Seele haben, da sie bei der Untersuchung sich nicht im Besitz einer Idee von ihr finden konnten. Dass eine Idee, welche unthätig ist und deren Existenz im Percipiertwerden besteht, das Abbild oder das Gleichnis eines an sich bestehenden thätigen Wesens sei, scheint keiner anderen Widerlegung zu bedürfen, als der blossen Aufmerksamkeit auf das, was unter jenen Worten verstanden werde. Vielleicht aber werdet ihr sagen, wenn gleich eine Idee einem Geiste nicht in dessen Denken, Handeln oder substantiellem Bestehen gleichen könne, so könne sie ihm doch in anderen Beziehungen gleichen, und es sei nicht nötig, dass eine Idee oder ein Bild in allen Beziehungen seinem Original gleiche.

CXXXVIII. Ich antworte: wenn nicht in den erwähnten Beziehungen, dann unmöglich in irgend welchen anderen. Nehmt die Fähigkeit des Wollens, Denkens und der Ideenperception hinweg, so bleibt nichts mehr übrig, worin eine Idee einem Geiste gleichen könnte. Denn unter dem Worte Geist verstehen wir nur das, was denkt, will und percipiert; dies und nur dies macht die Bedeutung dieses Wortes aus. Ist es also unmöglich, dass diese Vermögen in irgend einem Grade in einer Idee repräsentiert seien, so ist es offenbar, dass es keine Idee eines Geistes geben kann.

CXXXIX. Aber es wird entgegnet werden, wenn es keine durch die Ausdrücke Seele, Geist und Substanz bezeichneten Ideen gebe, so seien dieselben gänzlich bedeutungslos oder ohne Sinn. Ich antworte: diese Ausdrücke bedeuten oder bezeichnen ein wirkliches Ding, welches weder eine Idee, noch einer Idee ähnlich ist, sondern Ideen percipiert und in Bezug auf sie will und denkt. Was ich selbst bin, was ich durch den Terminus „Ich“ bezeichne, ist identisch mit dem, was unter „Seele“ oder „geistige Substanz“ zu verstehen ist. Wird gesagt, dies heisse nur um ein Wort rechten, und da die unmittelbaren Bedeutungen anderer Namen mit allgemeiner Übereinstimmung Ideen genannt würden, so könne kein Grund angeführt werden, warum das, was durch die Namen Geist oder Seele bezeichnet werde, nicht ebenso genannt werden solle, so antworte ich: alle nicht denkenden Objekte des Geistes kommen darin miteinander überein, dass sie gänzlich passiv sind, und dass ihre Existenz nur in ihrem Percipiertwerden besteht, wogegen eine Seele oder ein Geist ein aktives Ding ist, dessen Existenz nicht im Percipiertwerden, sondern im Percipieren von Ideen und im Denken besteht. Es ist demgemäss zur Vermeidung von Zweideutigkeit und von Nichtunterscheidung völlig verschiedener und unähnlicher Wesen erforderlich, zwischen Geist und Idee einen Unterschied zu machen. Siehe Sektion XXVII.

CXL. In einem weiteren Sinne des Wortes mag gesagt werdon, dass wir eine Idee, oder vielmehr einen Begriff *(notion)* von einem Geiste haben: d. h. wir verstehen die Bedeutung des Wortes; andernfalls könnten wir ja nichts davon bejahen oder verneinen. Wie wir ferner die Ideen, welche in anderen Geistern sind, vermittelst unserer eigenen, die, wie wir voraussetzen, jenen ähnlich sind, verstehen, so erkennen wir andere Geister vermittelst unserer eigenen Seele, welche in diesem Sinne das Abbild oder die Idee jener ist, indem sie eine gleiche Beziehung zu anderen Geistern hat, wie Bläue oder Hitze, die ich percipiere, zu den gleichartigen, durch einen anderen percipierten Ideen.

CXLI. Man muss nicht meinen, dass die, welche der Seele eine in ihrem Wesen begründete (natürliche) Unsterblichkeit[111]) zuschreiben, dafür halten, dieselbe könne absolut nicht vernichtet werden, selbst nicht durch die Allmacht ihres Schöpfers; sie behaupten nur, sie sei nicht

vermöge der gewöhnlichen Gesetze der Natur oder der Bewegung dem Zerfallen oder Aufgelöstwerden ausgesetzt. Diejenigen dagegen, welche annehmen, die Seele eines Menschen sei nur eine feine Lebensflamme oder ein System von materiellen Lebensgeistern, lassen sie vergänglich und zerstörbar, gleich dem Körper sein, da nichts leichter zerstreut werden kann als solch ein Ding, welches der Natur gemäss unmöglich die Auflösung des umschliessenden Gehäuses überleben kann. Und diese Vorstellung ist begierig ergriffen und gehegt worden von dem schlechtesten Teile der Menschen als das wirksamste Gegenmittel gegen alle Eindrücke der Tugend und Religion.[112]) Aber es ist deutlich gezeigt worden, dass Körper, von welchem Bau oder Gefüge sie auch seien, nur passive Ideen im Geiste sind, der von ihnen weiter absteht und ihnen ungleichartiger ist, als das Licht von der Finsternis. Die Seele ist, wie wir gezeigt haben, unteilbar, unkörperlich, unausgedehnt, folglich auch unzerstörbar. Nichts kann deutlicher sein, als dass der Naturlauf, d. h. die Bewegungen, Wechsel, der Verfall und die Auflösung, wovon wir stündlich Naturkörper betroffen sehen, unmöglich eine thätige, einfache, unzusammengesetzte Substanz betreffen kann; ein solches Ding ist demgemäss nicht durch die Kraft der Natur zerstörbar, d. h. die menschliche Seele hat eine natürliche Unsterblichkeit.

CXLII. Nach dem Gesagten ist es, denke ich, klar, dass unsere Seelen nicht in derselben Weise, wie empfindungslose unthätige Objekte oder in der Weise einer Idee erkannt werden können. Geister und Ideen sind so durchaus verschiedene Dinge, dass, wenn wir sagen, sie existieren, sie werden erkannt, nicht angenommen werden darf, dass diese Worte irgend etwas beiden Wesen Gemeinsames bezeichnen; es giebt nichts Ähnliches oder Gemeinsames in ihnen, und die Erwartung, dass wir durch irgend eine Vermehrung oder Erweiterung unserer Geisteskräfte befähigt werden könnten, einen Geist so zu erkennen, wie wir ein Dreieck erkennen, scheint mir ebenso ungereimt zu sein, als wenn wir hofften, einen Ton zu sehen. Ich betone dies, weil ich denke, dass es von Bedeutung ist zur Klärung verschiedener wichtiger Fragen und zur Vermeidung einiger sehr gefährlichen Irrtümer, welche die Natur der Seele betreffen. Man kann, glaube ich, streng

genommen, nicht sagen, dass wir eine Idee von einem thätigen Ding oder von einer Thätigkeit haben, obwohl man sagen kann, dass wir einen Begriff (eine Vorstellung, *notion)* davon haben. Ich habe eine gewisse Kenntnis oder einen Begriff von meinem Geiste und seinen Thätigkeiten, die sich auf Ideen beziehen, sofern ich weiss oder verstehe, was mit jenen Worten gesagt werden soll. Was ich weiss, davon habe ich einen Begriff. Ich schliesse nicht aus, dass die Ausdrücke Idee und Begriff miteinander vertauschbar gebraucht werden, wenn die Welt es so will. Aber es fördert doch die Klarheit und Bestimmtheit, sehr verschiedene Dinge mit verschiedenen Namen zu bezeichnen. Ebenso ist zu bemerken, dass, da alle Beziehungen eine Thätigkeit des Geistes in sich schliessen, nicht in strengem Sinn gesagt werden kann, dass wir eine Idee, sondern vielmehr zu sagen ist, dass wir einen Begriff von den Beziehungen oder Verhältnissen zwischen den Dingen haben. Indes wenn, wie es heute üblich ist, das Wort Idee auf Geister, Beziehungen und Thätigkeiten mitbezogen wird, so handelt es sich dabei schliesslich doch nur um den Wortgebrauch.

CXLIII. Es wird nicht unpassend sein, hier noch die Bemerkung beizufügen, dass die Lehre von den abstrakten Ideen keinen geringen Anteil daran gehabt hat, die Wissenschaften, welche eigens von geistigen Dingen handeln, verwickelt und dunkel zu machen. Man hat sich vorgestellt, man könne abstrakte Begriffe von den Kräften und Thätigkeiten des Geistes bilden und dieselben abgelöst ebensowohl von der Seele oder dem Geiste selbst, wie von ihren bezüglichen Objekten und Wirkungen betrachten. [113]) Infolge hiervon ist eine grosse Zahl von dunklen und mehrdeutigen Ausdrücken, welche abstrakte Begriffe bezeichnen sollen, in die Metaphysik und Moral eingeführt worden, und hieraus sind unzählige Verwirrungen und Disputationen unter den Gelehrten erwachsen.

CXLIV. Aber nichts scheint mehr zum Aufkommen von Streitigkeiten und Irrungen, welche die Natur und die Thätigkeiten der Seele betreffen, beigetragen zu haben, als der Gebrauch, von jenen Dingen in Ausdrücken zu reden, die von sinnlichen Dingen entnommen sind. So wird z. B. der Wille als die Bewegung der Seele bezeichnet: dies flösst den Glauben ein, der menschliche Geist sei wie ein

Ball in Bewegung, angestossen und bestimmt durch die Sinnesobjekte mit gleicher Notwendigkeit, wie dies durch den Schlag eines Ballschlägels geschieht. Hieraus fliessen endlose Zweifel und Irrtümer mit gefährlichen Folgen auf dem Gebiete der Moral. Dieses alles kann, ich zweifle daran nicht, geklärt werden und die Wahrheit kann schlicht, einfach und in sich wohlgegründet erscheinen, falls nur die Philosophen dazu bestimmt werden könnten, in sich selbst einzukehren und aufmerksam ihre eigenen Gedanken zu betrachten.

CXLV. Aus dem Gesagten geht klar hervor, dass wir die Existenz anderer Geister auf keine andere Weise, als durch ihre Thätigkeiten oder durch die von ihnen in uns hervorgerufenen Ideen erkennen können. Ich nehme verschiedene Bewegungen, Veränderungen und Verknüpfungen von Ideen wahr, die mir bekunden, dass es bestimmte einzelne thätige Wesen gleich mir selbst giebt, welche damit in Verbindung stehen und an der Hervorbringung derselben teilhaben.[114]) Hiernach ist die Kenntnis, welche ich von anderen Geistern habe, keine unmittelbare, wie die Kenntnis meiner Ideen es ist, sondern sie ist durch Ideen vermittelt, welche ich als Wirkungen oder begleitende Zeichen auf thätige Wesen oder Geister beziehe, die von mir selbst verschieden sind.

CXLVI. Aber obwohl es einige Dinge giebt, die uns überzeugen, dass die Wirksamkeit menschlicher Wesen an ihrer Hervorbringung beteiligt sei, so ist es doch einem jeden klar, dass die Dinge, welche wir Naturprodukte nennen, d. h. der weitaus grössere Teil der von uns percipierten Ideen oder Sinneswahrnehmungen, nicht durch menschliche Willensakte hervorgebracht oder von denselben abhängig ist. Es existiert also ein anderer Geist, der sie verursacht, da die Annahme, dass sie durch sich selbst bestehen, einen Widerspruch in sich schliessen würde. Siehe Sektion XXIX. Wenn wir aber aufmerksam jene beständige Regelmässigkeit, Ordnung und Verkettung der Naturobjekte betrachten, die erstaunliche Pracht, Schönheit und Vollkommenheit der grösseren und die höchste Kunst in der Bildung der kleineren Teile der Schöpfung, zugleich mit der genauen Übereinstimmung und dem Zusammenhang aller Teile des Ganzen, und vor allem die niemals genug bewunderten Gesetze des Schmerzes und

der Lust und die Instinkte oder Naturtriebe, Bestrebungen und Affekte der Tiere: wenn wir, sage ich, dieses alles in Betracht ziehen und gleichzeitig den Sinn und die Bedeutung der Attribute „Einer, ewig, unendlich weise, gut und vollkommen“ beachten, so werden wir klar erkennen, dass sie dem vorhin erwähnten Geiste angehören, der alles in allem wirkt und durch den alles besteht.

CXLVII. Hieraus leuchtet ein, dass Gott ebenso gewiss und unmittelbar erkannt wird wie irgend ein anderes psychisches Wesen oder ein Geist, welcher es auch sei, der von uns selbst verschieden ist. Wir dürfen sogar behaupten, dass die Existenz Gottes weit einleuchtender percipiert werde als die Existenz von Menschen, weil die Naturwirkungen unendlich zahlreicher und beträchtlicher sind als die, welche Menschen zugeschrieben werden. Es giebt durchaus kein Merkmal, das einen Menschen oder eine von ihm hervorgebrachte Wirkung bekundet, und das nicht noch strenger das Sein jenes Geistes erwiese, welcher der Urheber der Natur ist. Denn es leuchtet ein, dass bei der Afficierung anderer Personen der Wille eines Menschen kein anderes Objekt hat, als nur die Bewegung der Glieder seines Leibes; dass aber eine solche Bewegung von irgend einer Idee im Geiste eines anderen begleitet sei oder dieselbe hervorrufe, hängt gänzlich von dem Willen des Schöpfers ab. Er allein ist der, welcher, da er alle Dinge trägt durch das Wort seiner Macht, jene Beziehung zwischen Geistern aufrecht erhält, wodurch sie fähig sind, ihre Existenz gegenseitig zu erkennen. Dieses reine und helle Licht aber, welches jeglichen erleuchtet, ist selbst unsichtbar.

CXLVIII. Die Menge gedankenloser Personen scheint ganz allgemein vorzuschützen, dass man Gott nicht sehen könne. Könnten wir ihn nur sehen, sagen diese Leute, wie wir einen Menschen sehen, so würden wir glauben, dass er sei, und auf Grund dieses Glaubens seinen Geboten gehorchen. Aber ach! wir brauchen ja nur unsere Augen zu öffnen, um den Oberherrn aller Dinge in vollerem Masse und mit höherer Klarheit zu schauen, als irgend eines unserer Mitgeschöpfe. Ich stelle mir nicht vor, dass wir (wie einige wollen) Gott durch einen direkten und unmittelbaren Anblick sehen, oder dass wir körperliche Dinge nicht durch sich selbst sehen, sondern durch das,

was sie im Wesen Gottes repräsentiert, welche Lehre, wie ich bekennen muss, mir unverständlich ist.[115]) Doch ich will meine Meinung erläutern. Ein menschlicher Geist, eine menschliche Person, wird nicht sinnlich percipiert, da er nicht eine Idee ist; sehen wir also die Farbe, Grösse, Gestalt und die Bewegungen eines Menschen, so percipieren wir nur gewisse Sinneswahrnehmungen oder Ideen in unseren eigenen Geistern, und da diese unserem Blick in mehreren besonderen Gruppen sich darstellen, so dienen sie dazu, uns die Existenz von endlichen und geschaffenen Geistern, die uns selbst ähnlich sind, anzuzeigen. Hieraus ist klar, dass wir nicht einen Menschen sehen, wenn unter Mensch etwas uns Ähnliches, das lebt, sich bewegt, wahrnimmt und denkt, verstanden wird, sondern nur einen solchen Ideenkomplex, der uns anleitet, zu denken, dass ein besonderes Denk- und Bewegungsprinzip, welches uns selbst gleiche, damit zugleich vorhanden und dadurch repräsentiert sei. In der nämlichen Weise sehen wir Gott; der ganze Unterschied liegt darin, dass, während irgend eine endliche und begrenzte Gruppe von Ideen einen einzelnen menschlichen Geist anzeigt, wir jederzeit und überall, wohin wir auch unsere Blicke richten mögen, deutliche Spuren der Gottheit erblicken, da jegliches Ding, das wir sehen, hören, fühlen oder irgendwie sinnlich wahrnehmen, ein Zeichen oder eine Wirkung der göttlichen Macht ist, in eben der Weise, wie unsere Perceptionen der von Menschen hervorgebrachten Bewegungen uns als Zeichen dienen.

CXLIX. Es ist also klar, dass nichts offenbarer für jeden, der des geringsten Nachdenkens fähig ist, sein kann, als die Existenz Gottes oder eines Geistes, der unseren Geistern innerlich gegenwärtig ist, indem er in ihnen alle jene Mannigfaltigkeit von Ideen oder Sinneswahrnehmungen hervorbringt, die uns beständig afficieren, eines Geistes, von dem wir absolut und gänzlich abhängig sind, kurz, „in dem wir leben, weben und sind.“ Dass zur Entdeckung dieser grossen Wahrheit, die dem Geiste so nahe liegt und so zugänglich ist, nur die Vernunft so weniger gelangt, ist ein betrübender Beweis der Stumpfheit und Unaufmerksamkeit der Menschen, die, obschon sie rings umgeben sind von so klaren Selbstbezeugungen der Gottheit, doch so wenig davon ergriffen werden, dass es scheint, als seien sie gleichsam geblendet durch ein Übermass von Licht.

CL. Aber, werdet ihr sagen, hat denn die Natur keinen Anteil an der Hervorbringung von Naturobjekten und müssen diese alle der unmittelbaren und alleinigen Wirksamkeit Gottes zugeschrieben werden? Ich antworte: wird unter Natur nur verstanden die sichtbare Reihe von Wirkungen oder von Sinneswahrnehmungen, welche nach gewissen feststehenden und allgemeinen Gesetzen unserem Geiste eingeprägt sind: dann ist klar, dass die Natur in diesem Sinne des Wortes überhaupt nichts hervorbringen kann. Wird aber unter Natur ein sowohl von Gott als auch von den Naturgesetzen und sinnlich percipierten Dingen verschiedenes Wesen verstanden, so muss ich gestehen, dass mir dann dieses Wort ein leerer Schall ohne irgend eine verständliche Bedeutung ist. Natur in diesem Sinne ist ein eitles Wahngebilde, welches die Heiden aufgebracht haben, die keinen richtigen Begriff von der Allgegenwart und unendlichen Vollkommenheit Gottes besassen. Unerklärlicher aber ist, dass es Eingang finden konnte unter Christen, welche an die heilige Schrift zu glauben bekannten, die doch beständig der unmittelbaren Hand Gottes jene Wirkungen zuschreibt, welche die heidnischen Philosophen als Wirkungen der Natur zu erklären pflegen. „Der Herr ziehet die Nebel auf vom Ende der Erde; er macht die Blitze im Regen und lässt den Wind kommen aus verborgenen Orten“ (Jerem. X, 13). „Er macht aus der Finsternis den Morgen und aus dem Tage die finstere Nacht“ (Amos V, 8). „Du suchest das Land heim und wässerst es und machest es sehr reich. Du segnest sein Gewächs, und krönest das Jahr mit deiner Güte. Die Anger sind voll Schafe, und die Auen stehen dick mit Korn“ (Psalm LXV, 10—14). Obschon dies aber die beständige Frage der Schrift ist, so haben wir doch, ich weiss nicht was für eine Abneigung, zu glauben, dass Gott sich so direkt mit unseren Angelegenheiten befasse. Gern möchten wir ihn in einem grossen Abstande von uns denken und eine blinde, nicht denkende Vertretung an seine Stelle setzen, obschon (wenn wir dem hl. Paulus glauben dürfen) „er nicht fern ist vom einem jeglichen unter uns“.

CLI. Es wird ohne Zweifel entgegnet werden, die langsame und allmähliche Weise, die sich bei der Entstehung von Naturobjekten beobachten lasse, scheine zu

ihrer Ursache uicht die unmittelbare Hand eines allmächtigen wirkenden Wesens zu haben. Zudem sind Monstra, unzeitige Geburten, nicht zur Entwickelung gelangte Früchte, Regen in Wüsteneien, Unglücksfälle, die das menschliche Leben treffen, ebenso viele Argumente dafür, dass der gesamte Bau der Natur nicht unmittelbar durch einen Geist von unendlicher Weisheit und Güte bewirkt und beaufsichtigt werde. Die Antwort aber auf diesen Einwurf liegt grossenteils schon in Sektion LXII. vor: es ist offenbar, dass die vorerwähnten Wirkungsweisen der Natur durchaus erforderlich sind zu dem Zweck, nach den einfachsten und allgemeinsten Gesetzen und auf eine gleichförmige und beständige Weise zu wirken, was für Gottes Weisheit und Güte zeugt. Solcher Art ist die kunstvolle Einrichtung des grossen Mechanismus der Natur, dass, während ihre Bewegungen und mannigfachen Erscheinungen unsere Sinne treffen, die Hand selbst, welche das Ganze bewirkt, den fleischlichen Menschen nicht wahrnehmbar ist. „Fürwahr" (sagt der Prophet) „Du bist ein verborgener Gott" (Jesaias XLV, 15). Aber wiewohl Gott sich den Sinnlichen und Trägen verbirgt, die sich nicht im geringsten mit Denken bemühen wollen, so kann doch dem vorurteilslosen und aufmerksamen Geiste nichts deutlicher erkennbar sein als die Gegenwart eines allweisen Geistes im Innersten der Dinge, der das System alles Seienden gestaltet, ordnet und aufrecht erhält. Es ist nach dem, was wir an anderen Stellen bemerkt haben, offenbar, dass das Wirken nach allgemeinen und feststehenden Gesetzen so notwendig zu unserer Leitung in den Geschäften des Lebens und Einweihung in das Geheimnis der Natur ist, dass ohne dies auch der umfassendste Verstand, aller menschliche Scharfsinn und alle Überlegung zu gar keinem Zwecke dienen könnten; es wäre sogar unmöglich., dass es solche Vermögen oder Kräfte im Geiste gäbe. Siehe Sektion XXXI. Diese eine Rücksicht wiegt reichlich alle einzelnen Unzuträglichkeiten auf, die aus der Gesetzmässigkeit hervorgehen mögen.

CLII. Wir sollten ferner in Betracht ziehen, dass gerade die Flecken und Mängel der Natur nicht ohne Nutzen sind, indem sie eine angenehme Mannigfaltigkeit bewirken und die Schönheit des übrigen Teiles der Schöpfung erhöhen, wie Schatten in einem Gemälde dazu

dienen, die helleren und lichteren Teile zu heben. Es wäre auch gut, wenn wir prüfen möchten, ob unsere Auffassung der Überfülle an Samen und Keimen und der zufälligen Zerstörung von Pflanzen und Tieren als eines unzweckmässigen Verfahrens des Urhebers der Natur nicht die Wirkung eines Vorurteils sei, welches aus dem gewohnten Verfahren schwacher und sparsamer Sterblichen hergeflossen ist. Bei einem Menschen mag mit Recht eine haushälterische Verwaltung solcher Dinge, die er sich nicht ohne viele Mühe und Fleiss verschaffen kann, für Weisheit gehalten werden. Aber wir dürfen nicht uns vorstellen, dass der unerklärbar feine Mechanismus eines Tieres oder einer Pflanze dem grossen Schöpfer irgendwie mehr Mühe oder Sorge bei dem Akte des Erschaffens, als ein Kiesel, koste, da nichts einleuchtender ist, als dass ein allmächtiger Geist gleichmässig ein jegliches Ding durch ein blosses „Es werde" oder einen Akt seines Willens hervorbringen kann. Hiernach ist klar, dass der grossartige Aufwand von Naturobjekten nicht als Schwäche oder Verschwendung von seiten des sie hervorbringenden wirkenden Wesens gedeutet werden, sondern vielmehr als ein Beweis der Fülle seiner Macht gelten sollte.

CLIII. Die Zumischung von Schmerz und Ungemach, die in der Welt gemäss den Naturgesetzen und den Handlungsweisen endlicher, unvollkommener Geister ist, ist in unserem gegenwärtigen Zustande durchaus erforderlich für unser Wohlsein. Aber unser Blick ist zu beschränkt: wir fassen z. B. die Idee irgend eines einzelnen Schmerzes ins Auge und bezeichnen denselben als ein Übel. Wenn wir dagegen unseren Blick erweitern, sodass wir die verschiedenen Zwecke, Verbindungen und Abhängigkeitsverhältnisse der Dinge betrachten, und erwägen, bei was für Gelegenheiten und in welchen Verhältnissen wir mit Schmerz und Lust afficiert werden, wenn wir das Wesen der menschlichen Freiheit und den Zweck, um deswillen wir in die Welt hineingesetzt worden sind, begreifen: so werden wir uns genötigt sehen, anzuerkennen, dass jene einzelnen Dinge, die an sich als Übel erscheinen, die Natur eines Gutes haben, sofern sie in ihrer Verbindung mit dem ganzen System der Dinge betrachtet werden.

CLIV. Nach dem Gesagten wird es jedem Nachdenkenden einleuchten, dass nur aus Mangel an Aufmerk-

samkeit und umfassendem Denken einige Personen, als Begünstiger des Atheismus oder auch der manichäischen Häresie auftreten. Beschränkte und nicht nachdenkende Geister mögen zwar die Werke der Vorsehung[116]), die Schönheit und Ordnung, die zu begreifen sie nicht im stande sind oder sich nicht die Mühe geben wollen, herabsetzen. Aber wer auch nur einigermassen richtig und umfassend zu denken vermag, und zugleich Übung im Nachdenken hat, kann niemals genug die Spuren der göttlichen Weisheit und Güte bewundern, die aus der Einrichtung der Natur hervorleuchten. Jedoch welche Wahrheit gäbe es wohl, die so klar dem Geiste einleuchtete, dass wir nicht durch eine Abkehr unseres Denkens, ein freiwilliges Schliessen der Augen, ihrer Anerkennung zu entgehen vermöchten? Darf man sich demnach wundern, wenn man finden sollte, dass die grosse Menge der Menschen, stets auf Geschäfte oder auf Vergnügen ausgehend und wenig gewöhnt, die Augen ihres Geistes zu öffnen und fest auf ein Objekt zu richten, nicht die volle Überzeugung und Gewissheit von dem Sein Gottes habe, welche bei vernünftigen Wesen zu erwarten wäre?

CLV. Wir können uns nicht sowohl darüber wundern, dass unachtsame Menschen unüberzeugt bleiben von einer so einleuchtenden und wichtigen Wahrheit, als vielmehr darüber, dass Menschen gefunden werden können, die so stumpf sind, unachtsam zu bleiben. Und doch ist zu fürchten, dass nur zu viele Menschen, welche Fähigkeiten und Musse haben und in christlichen Ländern leben, bloss durch eine träge, erschreckliche Unachtsamkeit in einen gewissen Atheismus verfallen sind. Denn es ist durchaus unmöglich, dass eine von der vollen Empfindung der Allgegenwart, Heiligkeit und Gerechtigkeit jenes allmächtigen Geistes durchdrungene und erleuchtete Seele ohne Gewissensbisse in einer Verletzung seiner Gesetze beharre. Wir sollten also ernstlich und anhaltend nachdenken über jene wichtigen Punkte, um so eine völlig zweifellose Ueberzeugung davon zu gewinnen, „dass die Augen des Herrn überall hinschauen auf Böse und Gute, dass er mit uns ist und uns schützt überall, wohin wir gehen, und uns Brot zu essen giebt und Kleidung anzuziehen“; dass er uns gegenwärtig ist und unsere innersten Gedanken kennt, und dass wir in der absolutesten und unmittelbarsten

Abhängigkeit vor ihm stehen. Ein klarer Blick auf diese grossen Wahrheiten muss notwendig unsere Herzen mit ehrfurchtsvoller Andacht und heiliger Furcht erfüllen, welche der kräftigste Antrieb zur Tugend und der beste Schutz gegen das Laster ist.

CLVI. Denn was im Grunde doch den Vorrang vor allen unseren anderen Studien verdient, ist die Betrachtung Gottes und unserer Pflicht. Diese zu befördern, war die Hauptabsicht und das Ziel meiner Arbeit, und ich werde diese für durchaus unnütz und fruchtlos halten, wenn ich nicht durch das, was ich gesagt habe, meine Leser mit einem frömmeren Gefühl der Gegenwart Gottes erfüllen und durch Aufzeigung der Falschheit oder Leerheit jener unfruchtbaren Spekulationen, welche die Hauptbeschäftigung der Gelehrten ausmachen, sie geneigter machen kann zur ehrfurchtsvollen Annahme der heilsamen Wahrheiten des Evangeliums, deren Erkenntnis und Ausübung die höchste Vollendung des menschlichen Wesens ist.

Anmerkungen des Übersetzers.

Zur Einleitung.

[1]) *Idea*, von Plato im objektiven Sinne als Bezeichnung des reinen, urbildlichen Wesens einander gleichartiger Dinge gebraucht, hat im Laufe der Zeit, zumeist vermöge der aristotelisch-scholastischen Lehre, dass der menschliche Geist, indem er die Dinge percipiere, die Form oder Gestalt (ἰδέα, εἶδος) derselben ohne die Materie in sich aufnehme, neben der objektiven Bedeutung auch die subjektive gewonnen, in welcher es das psychische Bild der objektiven Form bezeichnet, und ward dann immer mehr auf diese subjektive Bedeutung eingeschränkt, so dass es (namentlich bei Descartes und noch mehr bei Spinoza und bei Locke) die Bedeutung „psychisches Gebilde" gewann (oder „Vorstellung" in dem weiten, die Gebilde der sinnlichen Wahrnehmung mit umfassenden Sinne, worin einige neuere Psychologen dieses Wort gebrauchen). Bei Berkeley, der die subjektiven Formen nicht für Abbilder objektiver Formen hält, hat „*idea*" ausschliesslich die Bedeutung „psychisches Gebilde". Die „*ideas*" sind teils durch sinnliche Wahrnehmung, teils durch Reflexion auf die psychischen Vorgänge, teils durch Reproduktion, Zerlegung und Verbindung entstandene Vorstellungen. Wir behalten in der Übersetzung des Berkeleyschen Werks den Terminus „Idee" bei. Man muss sich dabei vor dem Missverständnis hüten, dieses Wort bloss auf reproduzierte Gebilde oder gar auf blosse Phantasiegebilde zu beziehen. Diesem Missverständnis würde am kräftigsten vorgebeugt werden, wenn „*idea*" (wie ein Anhänger Berkeleys, Herr T. Collyns Simon vorschlägt) durch „Phänomen" oder „Erscheinung" wiedergegeben würde; gegen die Annahme dieses Vorschlags aber spricht 1) dass dies nicht sowohl eine Übersetzung des Wortes *idea*, als vielmehr des Wortes *phenomenon*, also eine Ersetzung durch ein anderes Wort sein würde, 2) dass dann das gerade entgegengesetzte Missverständnis provoziert werden würde, als wären die Einbildungsvorstellungen nicht mit zu

verstehen, 3) dass „Erscheinung" weit eher einen Komplex sinnlicher Ideen, als die einzelnen Bestandteile dieses Komplexes bedeutet, 4) dass das Sein im Subjekt oder das *Esse* = *Percipi* bei „Idee" und nicht bei „Erscheinung" unzweideutig hervortritt, 5) dass „Erscheinung" entweder ein „Ding an sich" voraussetzt, dessen Erscheinung sie ist (was doch Berkeley nicht annimmt), oder (wie B. selbst „*phenomenon*" gebraucht) im Gegensatz zu dem („Wesen" oder) „Gesetz" steht, dessen Erkennbarkeit Berkeley doch keineswegs leugnet.

²) Nämlich John Locke, der von 1632—1704 lebte und dessen Hauptwerk „An Essay concerning Human Understanding, in four books" zuerst London 1690 erschienen ist.

³) Nämlich die Cartesianer (Anhänger der Lehre des René Descartes, der von 1596—1650 lebte). Die schroffe Cartesianische Sonderung zwischen Geist und Materie, wonach beide nichts miteinander gemein haben sollten, führte zu der Alternative, den Tieren entweder solche Seelen zuzuschreiben, die ebenso, wie die menschlichen Seelen, von geistiger Art, daher vom Körper unabhängig und trennbar seien, oder ihnen die Beseeltheit gänzlich abzusprechen und ihnen nur materielle „Lebensgeister" (spiritus vitales) zuzugestehen, welche keiner psychischen Funktionen (keines Empfindens, Wahrnehmens etc.) fähig seien. Descartes wählte das letztere. Übrigens schrieb er auch dem Menschen materielle Lebensgeister zu, welche hier die Beziehung zwischen der Seele und den gröberen Teilen des Leibes vermitteln sollten.

⁴) Dem vorhin citierten Locke'schen Werke.

⁵) Dieses Zugeständnis Berkeleys reicht zu, um der recht verstandenen Abstraktion (um deren richtige Auffassung sich Berkeley eben durch die vorstehenden Erörterungen sehr verdient gemacht hat) ihre volle Bedeutung für die wissenschaftliche Erkenntnis zu sichern. Ein Widerspruch entsteht nur, wenn man annimmt, eine Idee könne allseitig bestimmt und doch zugleich abstrakt sein; denn die allseitige Bestimmtheit ist eben (wie schon die Leibnizianer mit Recht gelehrt haben) der unterscheidende Charakter der Einzel-Vorstellungen. Unter der Abstraktion ist eben nichts anderes zu verstehen als die ausschliessliche Beachtung desjenigen, worin die sämtlichen Ideen, die einer gewissen Gruppe angehören, miteinander übereinstimmen. In einem gewissen Masse vollzieht sich der Abstraktionsprozess bereits ohne unser bewusstes Zuthun vermöge des Übergewichts, welches die übereinstimmenden Merkmale durch ihr häufiges Vorkommen für uns über die vereinzelt auftretenden differierenden Merkmale gewinnen; er wird gestützt durch die Gemeinsamkeit des Worts, welches mit einer jeden Idee der betreffenden Gruppe sich associiert; er gelangt zur Vollendung durch die bewusst logische Bildung von Definitionen,

in welchen das Gemeinsame in einer vollständigen und geordneten Weise zum Bewusstsein gebracht und von dem Differierenden unterschieden wird. Die Fähigkeit, den sämtlichen Objekten einer Gruppe gemeinsame Prädikate beizulegen, und zwar so, dass dabei diese Gruppe eben durch das bestimmte, und bei höchster Ausbildung definitorische Bewusstsein über die gemeinsamen Merkmale genau abgegrenzt wird (z. B. die Fähigkeit, Aussagen über die Kegelschnitte zu bilden, die von jedem einzelnen Gebilde dieser Art gelten, und zwar so, dass mittels des Bewusstseins von den Merkmalen des Kegelschnitts alle Gebilde, welche Kegelschnitte sind, genau von allen anderen unterschieden werden), diese Fähigkeit ist in der That ein Vorzug des Menschen und auf ihrer höchsten Stufe ein Vorzug des wissenschaftlich Gebildeten. Ohne sie gäbe es keine wissenschaftliche Erkenntnis.

[6]) Berkeley bezeichnet hier trefflich das Geheimnis der Phrase, der falschen Rhetorik, durch welche sich mächtige Erfolge bei Ungebildeten und Halbgebildeten, aber auf Kosten der Wahrheit und Gerechtigkeit erzielen lassen. Wo die Gründe ausgehen, wirkt das Schlagwort, der Gemeinplatz, das Symbol, sei es wie ein Schlag auf die grosse Trommel oder wie ein verführerisches Saitenspiel. Der Gemütsanteil verdrängt den Begriff.

[7]) Locke sagt: „Ich biete alle meine Kräfte auf, um mich von den Täuschungen loszumachen, in die man sich so leicht verwickeln kann, wenn man Worte für Dinge nimmt. Es hilft unserer Unwissenheit nicht ab, durch das Geräusch von Tönen ohne klare und bestimmte Bedeutung mit Erkenntnis zu prahlen, wo keine ist" (Versuch über den menschlichen Verstand II, XIII, 18). „Diejenigen Männer, welche imstande sind, ihre eigenen Begriffe aufmerksam zu betrachten und zu unterscheiden, können schwerlich in ihrem Denken weit voneinander abweichen, so sehr sie auch einander durch blosse Worte in Verlegenheit setzen mögen, wenn sie in der Sprache ihrer Schule oder Sekte reden" (ebend. § 28).

Zur Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis.

[8]) Indem Berkeley hier die „Ideen" (Erscheinungen, welche in unserem Bewusstsein sind, sinnliche Empfindungen und Empfindungskomplexe und das daraus Erwachsende) als die Gegenstände der menschlichen Erkenntnis („objects of human knowledge") bezeichnet, setzt er gerade das von ihm erst zu Erweisende sofort schon voraus, begeht also den Fehler der sogenannten „*petitio principii*". Wer das, was Berkeley erweisen will, nicht als wahr anerkennt, wird entgegnen dürfen:

nicht die Gegenstände, sondern die Mittel der Erkenntnis sind die „Ideen"; wir erkennen mittels unserer Ideen (die in unserer Seele Wirklichkeit haben oder etwas Subjektiv-Reales oder Psychisch-Reales sind) die uns gegenüberstehende (objektivreale, Aussenwelt, indem mit der sinnlichen Empfindung ein primitives Denken verschmilzt, welches mit ihr zusammen die sinnliche Wahrnehmung (das Sehen, Hören etc.) ausmacht. S. Überweg, System der Logik, §§ 41 ff., 45 ff. etc. Dieses primitive, nicht auf seine einzelnen Momente reflektierende, sondern nur das Resultat zum Bewusstsein bringende Denken deutet das Wahrnehmungsbild, und vermag auch, es zu gestalten (z. B. die Form des Himmelsgewölbes mitzubestimmen), was das spätere, reflektierende Denken, welches schon festgewordene Gestalten vorfindet, nicht mehr vermag. Die durch das primitive Denken mitbestimmten oder ausgestalteten Komplexe von Empfindungen oder „Ideen" sind subjektive Bilder oder mindestens subjektive Zeichen der Aussenwelt; Berkeley aber benennt dieselben mit solchen Namen, wie Apfel, Baum, Berg, Haus, welche nach dem Sprachgebrauch und nach dem vulgären Bewusstsein, auf welchem dieser beruht, äussere Objekte bezeichnen, wodurch dann anscheinend, aber auch nur anscheinend erwiesen wird, dass die sogenannten „äusseren Objekte" in dem Geiste existieren; denn „Ideen" (Erscheinungen) können keine andere Existenz als in dem percipierenden Geiste haben. Die Benennung der Empfindungskomplexe mit den Namen, die auf äussere Objekte gehen, gewinnt einen Anschein von Wahrheit vermöge eines Irrtums, in welchem die vulgäre Ansicht befangen ist. Diese nämlich hält solches, was in der That unsere Empfindung, d. h. unsere psychische Reaktion gegen die von dem Aussending ausgehende, direkt oder mittels gewisser Medien auf unsere Sinne geübte Einwirkung ist, für eine Eigenschaft des Aussendinges als solchen, z. B. die grüne Farbe für eine Eigenschaft des Laubes als solchen, die Hitze für eine Eigenschaft des Feuers als solchen. Indem nun Berkeley diesen Irrtum insofern wie eine Wahrheit betrachtet und behandelt, als auch er die Untrennbarkeit des „Objekts" von diesen „Eigenschaften" annimmt und demgemäss mit dem vulgären Bewusstsein die Namen der Dinge auf diejenigen „Objekte" bezieht, welchen jene „Eigenschaften" zukommen, dann aber zeigt, dass diese „Eigenschaften" aus Empfindungen des Subjekts bestehen, so werden ihm mit diesen zugleich auch jene Objekte selbst (der Apfel etc.) zu etwas im Subjekt Existierendem. Die vulgäre Auffassung setzt, indem sie unsere Empfindungen als Eigenschaften der Objekte behandelt und nicht als unsere nur im Subjekt möglichen Empfindungen erkennt, diese Empfindungen nach aussen hin; Berkeley setzt, weil auch er unsere Empfindungen als Eigen-

schaften der Objekte betrachtet, aber sie zugleich als unsere Empfindungen erkennt, die Objekte nach innen, d. h. in das Subjekt. Aber gerade die Berkeleysche Argumentation bietet den geeignetsten Anlass, das Recht und Unrecht der vulgären Voraussetzungen in betreff der Existenz und der Eigenschaften äusserer Objekte aufs bestimmteste zu sondern, und für das wissenschaftlich Berechtigte nicht bloss die Gunst des Zugeständnisses in Anspruch zu nehmen, sondern der höchst eingehend und scharfsinnig durchgeführten Negation gegenüber Beweise zu suchen. Hierin liegt die anregende Kraft und die bleibende wissenschaftliche Bedeutung des Berkeleyschen Paradaxons. (Vgl. unten Anm. 10 und 90).

[9]) Allerdings ist das Sein *(esse)* von Ideen (Erscheinungen) mit einem Percipiertwerden *(percipi)* identisch; aber daraus folgt nicht, dass es nicht andere, die Existenz der Ideen (Erscheinungen) selbst bedingende „undenkende Dinge" gebe, deren Existenz eine von dem percipierenden Subjekt unabhängige, eine Existenz an sich, und nicht ein blosses Percipiertwerden sei. Solche „Dinge an sich" aber müssen angenommen werden, wenn ein naturgesetzlicher Zusammenhang der Naturerscheinungen nicht bloss behauptet, sondern auch wirklich nachgewiesen werden soll (worüber unten Näheres).

[10]) Das erste Erfordernis bei dieser Untersuchung ist Klarheit darüber, was unter „percipierten Dingen" (wie Apfel, Baum etc.) zu verstehen sei. Der gemeine Sprachgebrauch versteht darunter Dinge, welche ausserhalb unseres Geistes existieren und doch zugleich Eigenschaften, wie grün, warm etc. haben, die nur Empfindungen des percipierenden Subjekts sein können. Wird nun dies als ein Widerspruch erkannt, so kann von den beiden im gemeinen Sprachgebrauch vereinigten Elementen bei demselben Ausdruck nur das eine oder andere festgehalten werden; es ist dann aber der Paralogismus zu vermeiden (den Berkeley nicht vermieden hat), Sätze, die nur unter Voraussetzung des neuen Wortsinns als Wahrheiten erwiesen sind, auch im gemeinen Wortsinn als Wahrheiten zu nehmen. Entweder werden unter den „wahrgenommenen oder percipierten Dingen" die Empfindungskomplexe (Wahrnehmungsbilder) selbst verstanden; dies thut Berkeley. Dann ist es ganz richtig, jedoch nur etwas Selbstverständliches, dass diese nur in unserm Bewusstsein seien; aber es ist falsch, dies nun auch von demjenigen für bewiesen zu halten, was der gemeine Sprachgebrauch unter den „wahrgenommenen Dingen" versteht, z. B. von dem Apfel, den ich sehe, fühle, esse; dieser gilt als ein ausserhalb meines Geistes befindliches Ding, und dass dieses in Wahrheit auf einen blossen Empfindungskomplex zu reduzieren sei, hat Berkeley nicht erwiesen. Oder es werden immer noch unter „wahrgenommenen Dingen," wie

es der Tendenz des Sprachgebrauches entspricht, Aussendinge verstanden, wobei zugleich anerkannt werden muss, dass in der Wahrnehmung ein primitives, mit der Empfindung verschmolzenes Denken liege, durch welches wir auf Aussendinge schliessen (vgl. oben Anm. 8); dann folgt nur, dass die Aussendinge nicht ganz so existieren, wie wir sie percipieren, aber nicht, dass sie überhaupt nicht existieren. Ebensowenig, wie wir die Kenntnis, welche wir von dem psychischen Leben unseres Freundes haben, das (uns bekannte) psychische Leben unseres Freundes nennen, ebensowenig nennen wir unser Wahrnehmungsbild eines Objekts das (wahrgenommene) Objekt; unter dem letzteren verstehen wir das Aussending selbst, dessen Nichtexistenz durch nichts erwiesen ist.

[11]) Nicht auf sie, sondern auf jene Aussendinge geht die Annahme einer Existenz an sich. Übrigens würde der von Berkeley bezeichnete Fehler nicht in der Abstraktion als solcher liegen, sondern in der Annahme, dass das mittels der Abstraktion Unterschiedene (Existenz der Idee und Percipiertwerden derselben) auch realiter getrennt sein könne. Die Abstraktion (ἀφαίρεσις) ist, wenn sie richtig verstanden und in angemessener Weise geübt wird, etwas Vollberechtigtes und Unentbehrliches (s. o. Anmerkung 5); der vorhin charakterisierte Fehler (der von Aristoteles χωρισμός genannt wird) ist nicht notwendig mit ihr verknüpft.

[12]) Die Möglichkeit der Abstraktion erstreckt sich jedoch in der That weiter, da wir auch solches, was bei jeder Perception miteinander verbunden ist, gesondert zu beachten vermögen (was z. B. bei der Bildung des Begriffs eines mathematischen Körpers geschieht).

[13]) So richtig das, was Berkeley sagt, in Bezug auf unsere Empfindungskomplexe oder Wahrnehmungsbilder selbst ist, so wenig hat er doch erwiesen, dass es nicht an sich existierende Dinge gebe, welche so auf unsere Sinne einwirken, dass infolge der hierdurch empfangenen Anregung das unserem Organismus innewohnende psychische Prinzip die sinnlichen Empfindungen und deren geordnete Komplexe (die Wahrnehmungsbilder) erzeuge, und diesen an sich existierenden Dingen (welche als die Korrelate unserer Perceptionen die „percipierten Objekte" genannt werden dürfen, sofern sich im Fortschritt der Untersuchung genügende Gründe zu ihrer Annahme ergeben) ist eine von dem Akte der Wahrnehmung selbst unabhängige Existenz zuzuschreiben. Diese Unabhängigkeit von dem Akte der Wahrnehmung schliesst jedoch nicht die Annahme aus, dass zwischen den an sich existierenden wahrnehmbaren Dingen und dem der Wahrnehmung fähigen Geiste eine ursprüngliche Verwandtschaft und Wechselbeziehung statthabe. Jene Dinge sind die Vorstufen des Geistes; sie bedingen ihn genetisch,

wie sie ihrerseits durch ihn teleologisch bedingt sind; vermittelst ihrer existiert und percipiert der Geist, sie aber existieren zuhöchst um des Geistes willen. Keineswegs jedoch existieren sie in unserem Geiste.

[14]) Dies würde nur dann folgen, wenn die Dinge an sich mit den Wahrnehmungsbildern identisch wären, was sie nicht sind.

[15]) Dieser Satz ist unbewiesen und falsch. Nichts hindert, dass die Figur eines Wahrnehmungsbildes, z. B. des Bildes, das wir von dem Lauf eines Baches oder Flusses oder der Bahn eines Planeten gewonnen haben, der Figur des wirklichen Laufes dieses Baches oder Flusses oder der wirklichen Planetenbahn ähnlich sei, obschon die eine Figur im Geiste existiert, die andere aber ausserhalb desselben. Nicht jede Figur ist eine „Idee", obschon allerdings jede Farbe eine „Idee" (etwas bloss Subjektives) ist; s. die Anmerkung 17.

[16]) Nur der schon oben aufgezeigte mögliche Doppelgebrauch der Worte wahrnehmbar oder percipierbar führt zu diesem Dilemma. „Percipierbar" sind die Originale nicht in dem Sinne, dass sie selbst Perceptionen sein könnten, wohl aber in dem Sinne, dass sie vermittelst der Perception uns zum Bewusstsein gelangen. Durch das Gefühl und durch das Auge unter Mitwirkung des primitiven, in unwillkürlichen Associationen bestehenden Denkens ein Wahrnehmungsbild des Flusses gewinnen heisst „den Fluss wahrnehmen"; ich sehe, fühle, nehme wahr nicht das Bild und nicht die Bestandteile des Bildes (die Ideen), sondern das äussere Objekt mittels des Bildes. Anderseits muss zugegeben werden, dass der Sprachgebrauch nicht ausschliesslich die äusseren Dinge als das Gesehene, Gehörte, Wahrgenommene bezeichnet, sondern auch die einzelnen Qualitäten, z. B. Röte, Ton (ich sehe die Röte der Wangen, ich höre einen Ton), welche in der That bloss subjektiv sind; es geschieht dies jedoch nur auf Grund der (irrtümlichen) Annahme, dass sie objektiv seien, sodass die Tendenz des Sprachgebrauchs auch hier die nämliche bleibt, als grammatisches Objekt mit „sinnlich wahrnehmen" oder „percipieren" das Objektive zu verbinden. Was offenbar bloss subjektiv ist, wie ein Schmerz, wird nicht „sinnlich wahrgenommen", sondern „empfunden."

[17]) Diese Lockesche Unterscheidung ist wohlberechtigt; nur sollte lieber gesagt werden: Qualitäten im primären Sinne (den Objekten selbst anhaftend) und im sekundären Sinne (Wirkungen der Dinge auf uns, Empfindungsqualitäten, die sie in uns anregen). Das Geometrische ist objektiv und subjektiv zugleich, alles übrige in der Sinneswahrnehmung ist bloss subjektiv, aber mit Objektivem gesetzmässig verknüpft, z. B.

jeder bestimmte Ton und jede bestimmte Farbe mit Vibrationen von einer bestimmten Art.

[18]) Es ist durchaus nicht notwendig, die Materie als schlechthin träg (kraftlos, *inert*) vorzustellen; ein Inneres, worauf die Bewegungen beruhen (Kräfte, Vorstellungsanaloga), kann und muss ihr zuerkannt werden.

[19]) Dieses „nur“ ist unbewiesen.

[20]) Dies würde nur dann offenbar sein, wenn die unerwiesene Behauptung wahr wäre, dass eine Figur nur eine „Idee“ sein könne. Den richtigen Satz, dass die Figuren, welche in unseren Wahrnehmungsbildern sind, etwas Psychisches seien, hat Berkeley unberechtigterweise in den falschen Satz umgesetzt, dass nur im Geiste Figuren existieren.

[21]) Diejenige Ausdehnung und Bewegung, welche im Wahrnehmungsbilde ist, kann allerdings nicht, von den übrigen Bestandteilen des Wahrnehmungsbildes abgetrennt, ausserhalb des Geistes existieren; dies ist selbstverständlich. Was in Frage steht, ist etwas anderes, nämlich ob es eine ausserhalb des Geistes bestehende (objektive) Ausdehnung mit Figuren und Bewegungen gebe, welche den subjektiven ähnlich seien, und dass dies nicht möglich sei, hat Berkeley nur behauptet, nicht bewiesen.

[22]) Dass die Materie, welcher die objektiv-reale Ausdehnung, Figur und Bewegung zukommt, nicht schlechtweg ohne alle anderen Qualitäten zu denken sei, ist schon oben bemerkt worden. Aber die Natur dieser anderen Qualitäten ist nicht ebenso leicht und sicher zu erkennen, wie die Natur der geometrischen Eigenschaften der Materie. Sind sie Vorstellungsanaloga, so sind sie doch jedenfalls nicht in unserem Geiste und mit den sinnlichen Empfindungen selbst nicht identisch. Die hierauf bezüglichen Fragen sind bei einem methodischen Fortgang der Untersuchung erst dann in Angriff zu nehmen, wenn die auf die primären Qualitäten bezüglichen Probleme bereits gelöst sind.

[23]) Dieser Fehlschuss wird durch den Wechsel zwischen dem Standpunkt der wissenschaftlichen Betrachtung und der gemeinen Ansicht erzeugt. Die wissenschaftliche Betrachtung zeigt, dass gross und klein relative Begriffe sind, dass also, wo jede Relation wegfällt, streng genommen nicht mehr von einer bestimmbaren Grösse oder Kleinheit die Rede sein darf; indem nun aber das, was nur in diesem strengen Sinne weder gross noch klein genannt werden darf, für etwas, das im vulgären Sinne (also bei vollzogener Vergleichung) weder gross noch klein sei, genommen wird, wird die Folgerung angeknüpft, eine Ausdehnung, die weder gross noch klein sei, sei überhaupt nichts. Der Fehler ist der gleiche, wie wenn an die Thesis (die öfters aufgestellt wird und durch die Relativität

des Begriffs Gift gerechtfertigt werden kann): „aut omnia aut nulla venena“ die Folgerung angeknüpft würde, es sei gleichgültig, ob wir Brot oder Arsenik essen. Jede reale Ausdehnung ist eine bestimmte und keine andere (keineswegs, wie gleich nachher den Verteidigern der Objektivität der Ausdehnung der Ausdruck in den Mund gelegt wird, eine „extension in general“); aber der Begriff der Grösse oder Kleinheit kann nicht ohne eine Vergleichung, die wir vollziehen müssen, darauf angewandt werden. Das gleiche gilt von der Bewegung. Ein Planet läuft um seinen Centralkörper in einer bestimmten Bahn, die vermöge einer bestimmten Bewegung (nicht einer „motion in general“) durchmessen wird; aber ob diese Bewegung geschwind oder langsam zu nennen sei, hängt von der Vergleichung ab, die wir vollziehen. Die Bewegung des Mars z. B. ist langsam im Vergleich mit der Erdbewegung, rasch im Vergleich mit der Bewegung des Uranus; an sich, unverglichen mit anderen Bewegungen, ist sie keins von beidem; aber es wäre doch ungerechtfertigt, zu sagen, sie sei demnach an sich eine weder schnelle, noch langsame Bewegung, also gar nichts. Die Aufhebung einander entgegengesetzter Prädikate, welche ohne Vergleichung keinen Sinn haben, hebt nicht die Sache selbst auf. Übrigens ist auch die Vergleichung nicht immer etwas rein Subjektives, sondern in vielen und den wissenschaftlich wertvollsten Fällen durch objektive Beziehungen veranlasst.

[24]) Nicht willkürlich, sondern den objektiven Beziehungen gemäss verfährt der Geist, wenn er etwa 3 Personen oder 3 Bäume als 3 Wesen und nicht als 10 oder 20 kubische Einheiten von irgend welcher Grösse betrachtet. Die Zahl als Zahl ist freilich ein Gebilde des Geistes, der Gleichartiges zusammenfasst; aber die Masseinheit ist nur in gewissen Fällen und in einem gewissen Grade willkürlich; soweit Individuen existieren, ist sie objektiv begründet.

[25]) Locke sagt (a. a. O. II, XIII, 26): „Jedes Objekt der sinnlichen und der inneren Wahrnehmung führt den Begriff der Einheit mit sich“; er erklärt (ebend. II, XVI, 1), kein Begriff sei so einfach wie der der Einheit, und derselbe sei mit allen unseren Gedanken innig verwebt. Diese Lockeschen Sätze bekämpft hier Berkeley.

[26]) Dieses Argument würde (wie Berkeley selbst zugiebt) für sich allein nicht beweisen, dass nicht ein bestimmter Wärmegrad (der sich objektiv etwa durch das Thermometer konstatieren liesse) in dem äusseren Objekt selbst sei, sondern nur das Selbstverständliche zum Bewusstsein bringen, dass die Ausdrücke heiss und kalt, indem sie eine Vergleichung mit dem Wärmegrad von Teilen unseres Körpers involvieren, nicht ohne eine subjektive Beziehung gebraucht werden können. Wir

können also nicht „ebensowohl“, sondern vielmehr ebensowenig schliessen, dass nicht eine bestimmte Figur und eine bestimmte Ausdehnung jedesmal dem betreffenden äusseren Objekte zukomme; der Schluss aber, dass die Wärmeempfindung nicht ein Abbild einer objektiven Wärmequalität sein könne, während doch die Perception einer Gestalt ein Abbild der percipierten Gestalt des äusseren Objekts sein kann, beruht auf anderen Prämissen. Alle Empfindungsqualitäten können durch Bewegungsvorgänge angeregt werden; die letzteren aber müssen als solche objektiv sein, weil andernfalls die durch alle Resultate physikalischer Forschung bestätigte Voraussetzung eines objektiven Kausalnexus mit aufgehoben werden würde. Vgl. die Anmerkung 45.

[27]) Locke führt (a. a. O. II, XII, 3 ff.) die zusammengesetzten Vorstellungen auf drei Klassen zurück, indem dieselben sämtlich entweder Accidentien oder Substanzen oder Verhältnisse betreffen. Unter den Accidentien oder Modis ist nach ihm dasjenige zu verstehen, was als nicht für sich bestehend, sondern abhängig (gewissen Substanzen inhärierend) betrachtet wird. Die Begriffe von Substanzen, sagt Locke, sind solche Verbindungen einfacher Vorstellungen, welche gebraucht werden, um besondere für sich bestehende Dinge vorzustellen. Die Begriffe der Verhältnisse bestehen in der Vergleichung einer Vorstellung mit einer anderen. Unter Accidenz, sagt Locke (II, XIII, 19), wird etwas Reales verstanden, das notwendig etwas anderes voraussetzt, in welchem es subsistiert, unter der Substanz aber das Substrat der Accidentien. Wir haben, fügt Locke hinzu, keinen deutlichen Begriff von dem, was die Substanz ist, sondern nur einen verworrenen von dem, was sie wirkt. Der Begriff der Substanz wird uns weder durch die äussere, noch durch die innere Wahrnehmung gegeben (1. 4, 18); gegeben ist uns nur die beständige Vergesellschaftung gewisser einfacher Vorstellungen miteinander; da wir uns nun nicht denken können, wie diese an sich subsistieren, so gewöhnen wir uns, ein gewisses Substrat vorauszusetzen, in welchem sie bestehen, und aus welchem sie entspringen, und dieses nennen wir dann eine Substanz (II, XXIII, I). Nur die constante Verbindung von Eigenschaften ist uns gegeben, das Wesen der Substanz ist uns verborgen (ebd. 3—6). Derjenige hat den vollkommensten Begriff von einer bestimmten Substanz, der die meisten in ihr enthaltenen einfachen Vorstellungen gesammelt und miteinander verknüpft hat (II, XXIII, 7). Es ist wahr, dass Locke konsequenter verfahren (obschon darum doch keineswegs beim Berkeleyanismus angelangt) wäre, wenn er hiernach die Vorstellung der Substanz als eines von den Eigenschaften verschiedenen Etwas als eine leere Fiktion verworfen und nur die gegenseitige Verbindung der Eigen-

schaften selbst als real anerkannt hätte; da er aber diese (später von Hume gezogene) Konsequenz für bedenklich hielt, so beschränkte er sich darauf, nur unseren Begriff der Substanz als eines von allen Eigenschaften verschiedenen Etwas für dunkel und wenig nützlich zu erklären, ohne doch die Existenz solcher Substanzen leugnen zu wollen. In dem platonisch-aristotelischen Begriff der materiellen Substanz ist die Ausdehnung mitenthalten. Durch Berkeleys Negation der Existenz der Ausdehnung extra mentem wird, wie er selbst mit Recht sagt, der Begriff der materiellen Substanz mit aufgehoben; aber es ist keineswegs umgekehrt an die Negation jenes dunklen Etwas notwendig auch die Negation der objektiven Realität der Ausdehnung geknüpft.

[28]) Hier kehrt die schon oben als ungerechtfertigt bezeichnete Terminologie wieder, wonach die „Ideen" als Erkenntnisobjekte der sinnlichen Wahrnehmung, und zwar als die „unmittelbar percipierten Objekte" bezeichnet werden. In der That sind Ideen nur bei der inneren Wahrnehmung, d. h. bei der Reflexion auf unsere inneren psychischen Gebilde, Objekte der Betrachtung. Nun ist zwar Berkeley in soweit ganz im Recht, als wirklich nur diese Empfindungskomplexe unmittelbar in unserem Bewusstsein sind; die Deutung derselben auf die entsprechenden äusseren Objekte geschieht mittels eines hinzutretenden primitiven Denkens, welches teils nähere, teils entferntere Analoga unserer eigenen Existenz, von der wir durch innere Wahrnehmung wissen, auf Anlass jener Empfindungskomplexe, und zwar als die äusseren Ursachen derselben, voraussetzt; das Wahrnehmen (Sehen, Tasten etc.), insofern dieses mehr ist als das blosse Empfinden, involviert bereits jenes Denken. Aber die Empfindungskomplexe sind, wenngleich allein unmittelbar in unserem Bewusstsein, darum doch nicht notwendig das unmittelbare Objekt der sinnlichen Wahrnehmung, wenn sie nämlich überhaupt nicht Objekt, sondern Mittel derselben sind; unsere Aufmerksamkeit ist bei den sinnlichen Empfindungskomplexen ganz den durch dieselben sich uns bekundenden Aussendingen zugewandt; das Aussending ist da, was ich sehe, taste, wahrnehme. Die Empfindungskomplexe werden als solche erst spät zum Objekt der psychologischen Reflexion. Das in die sinnliche Wahrnehmung selbst eingegangene, einen Bestandteil derselben ausmachende Denken ist ein elementares, durch welches zwar die Existenz äusserer Objekte erkannt, keineswegs aber auch schon die Unterscheidung vollzogen wird, welche Bestandteile des Empfindungskomplexes in vollerem und welche in geringerem Masse der eigenen Natur jener Objekte entsprechen; diese Unterscheidung (welche Descartes und Locke im wesentlichen richtig vollzogen haben) ist erst

das Produkt einer weit vorgeschrittenen wissenschaftlichen Einsicht.

[29]) D. h. die, welche die Existenz einer Materie ausserhalb des Geistes annehmen (die Anwälte der Materie).

[30]) Mit allen? Nach naturgesetzlicher Ordnung gewiss nicht! Somit folgt nur, was ohnedies unzweifelhaft ist, dass der Schluss auf das Vorhandensein äusserer Objekte in gewissen Fällen trüglich ist, und dass die Bedingungen, unter welchen er gilt, ermittelt werden müssen. Traumbilder und Visionen würden nicht ohne vorausgegangene Affektionen und durch wirkliche äussere Objekte möglich sein; sie erfolgen mittels einer Reproduktion und Umbildung der Gedächtnisvorstellungen. Falls Berkeleys Argumentation gälte, so würde sie das Dasein anderer Personen — welches auch geträumt werden kann — ebenso aufheben wie das „undenkender Objekte“; dieses Zuvielbeweisen bekundet ihre Schwäche.

[31]) Hier tritt noch deutlicher als oben (Anm. 29) die Verschiedenheit des Sinnes, in welchem Berkeley das Wort „Materialist“ gebraucht, von demjenigen, in welchem wir dasselbe zu gebrauchen pflegen, hervor. Wir pflegen damit diejenigen zu bezeichnen, welche annehmen, dass nur materielle Substanzen existieren; Berkeley dagegen versteht darunter diejenigen, welche dafür halten, dass überhaupt materielle Substanzen existieren, aber doch vielleicht daneben auch die Existenz geistiger Substanzen annehmen.

[32]) Sie dienen mindestens zu dem Zweck, auf eine naturgesetzliche Weise einen Verkehr zwischen beseelten Wesen möglich zu machen, wenn nicht vielmehr auch die Möglichkeit der Existenz bewusster Wesen durch sie bedingt ist. Die Sprache vermittelt die Gedankenmitteilung. Bestände nun das von mir gesprochene Wort bloss in gewissen, an meinen Gedanken angeknüpften Ideen, die ebenso, wie dieser selbst, nur im Geiste existieren können, und existierte die Luft selbst nur als Ideenkomplex in unräumlichen Wesen oder Geistern, so wäre nicht abzusehen, warum im Geiste eines anderen, der in meiner Nähe ist (die dann aber selbst nicht eine Nähe räumlicher Art sein würde), gleichartige Ideen dadurch angeregt würden, und viel weniger noch wäre begreiflich, wie eine Schrift lange nach dem Tode ihres Verfassers eben solche Wirkungen noch zu üben vermöchte. Alle Gesetzmässigkeit wäre bloss die der Ideenassociation im Einzelsubjekt; für alle Beziehungen zwischen Subjekten müsste auf eine unmittelbare oder wunderbare Wirkung der göttlichen Allmacht rekurriert werden. Existieren aber ausserhalb des Geistes des Redenden oder Schreibenden und des Geistes des Hörenden oder Lesenden die Luft und die anderen materiellen Medien, so wird uns die Vermittlung in einem unverächtlichen Masse durch

die Physik und die übrigen Naturwissenschaften erklärbar. Es ist wahr, dass einiges Unerklärte zurückbleibt; aber es ist doch ein Weg zur Erklärung gebahnt, und die von Berkeley hervorgehobene Schwierigkeit vermindert sich, wenn wir Materie und Geist nicht für so ungleichartig halten, wie Descartes und auch noch Locke und ihre Zeitgenossen gethan haben. Die Berkeleysche Annahme dagegen hebt jede Aussicht zu einer naturwissenschaftlichen Erklärung auf.

[33]) Gewiss, wie ja der Träumende auch wirklich jene Annahme macht, ohne dass sie in seinem Falle begründet ist. Aber jene Voraussetzung selbst, wonach das Wachen nur ein Träumen mit offenen Augen ist, ist eben, wie gesagt, nur bei Aufhebung jeder objektiven (über blosse Ideenassociation im Einzelsubjekt hinausgehenden) Naturordnung durchführbar.

[34]) „Argumenta a posteriori" in dem alten, aristotelisch-scholastischen Sinne dieses Ausdrucks, wonach das Argumentieren a priori (sc. ad posterius) das Schliessen aus der Ursache als dem der Natur nach Früheren (φύσει πρότερον) auf die Wirkung als das der Natur nach Spätere (φύσει ὕστερον) bedeutet, das Argumentieren a posteriori aber (sc. ad prius natura) das Schliessen aus den Wirkungen auf die Ursachen (aus dem φύσει ὕστερον auf das φύσει πρότερον). Bei dem Schliessen a posteriori ist das der natürlichen Folge nach Spätere (die Wirkungen) für uns das Frühere (πρότερον πρὸς ἡμᾶς) oder das uns früher und leichter Erkennbare (γνωριμώτερον ἡμῖν), woraus wir auf das an sich Frühere (die Ursachen) zurückgehen; wir verfahren dabei regressiv, bei dem Schliessen a priori (ad posterius) aber progressiv. An die Stelle dieses auf den Argumentationsgang bezüglichen Gebrauchs der Ausdrücke a priori und a posteriori hat Kant, zum Teil nach dem Vorgange Humes und anderer, einen ganz heterogenen gesetzt, wonach auch auf die Urteile als solche der Unterschied des A priori und A posteriori bezogen wird; unter der Erkenntnis a posteriori versteht Kant die empirische und unter der Erkenntnis a priori die (von ihm irrigerweise für möglich und wirklich gehaltene) empirielose Erkenntnis.

[35]) Die Subsumtion der „ausgedehnten beweglichen Substanz" unter „Idee" involviert schon die Berkeleysche Doktrin; der Gegner muss daher diese Fragestellung selbst perhorrescieren und das darin stillschweigend Vorausgesetzte als nicht zuzugeben bezeichnen. Nego suppositum! Doch da Berkeley hier nur seine obigen Sätze wiederholt, so könnten hier auch nur die obigen Einwürfe wiederholt werden, was unnötig ist.

[36]) Die Existenz äusserer Dinge kann sehr wohl stattfinden, ohne dass ich an sie denke; aber mein Bewusstsein, dass äussere Dinge existieren können, ist nicht möglich, ohne dass ich an eben diese Dinge denke. Die Perioden der Bildung

der Erde, in welchen diese noch keine lebenden Wesen trug, haben stattgefunden, ohne dass sie von Menschen percipiert wurden; aber wir können nicht anders wissen oder vermuten, dass sie stattgefunden haben, als indem wir sie denken. Berkeley sondert beides nicht. Während der Gegner, den er auftreten lässt, nur auf die Existenz des äusseren Objekts seine Reflexion richtet, macht Berkeley eben diese Reflexion des Subjekts auf das Objekt zum Ausgangspunkte seiner Argumentation, und folgt nicht dem Gegner bei dessen Abstraktion vom Subjekt. Dass die Möglichkeit, diese Abstraktion zu vollziehen, noch nicht ohne weiteres die Möglichkeit beweise, dass Dinge an sich existieren, dies behauptet Berkeley allerdings mit Recht; dass aber diese Möglichkeit nicht bestehe, weil wir, wenn wir sie erwägen, dann allerdings (nachträglich) an die Dinge denken, behauptet er mit Unrecht.

[37]) Nicht die Dinge, sondern nur eine Vorstellung von denselben existiert in mir, ebenso wie, wenn ich ein von mir verschiedenes psychisches Wesen denke, nicht dieses selbst, sondern eine Vorstellung von demselben in mir existiert.

[38]) Der vermeintliche Widerspruch ist, dem Obigen zufolge, nicht vorhanden. Bestände er, so würde ganz ebensowohl ein Widerspruch darin liegen, dass ich annehme, es habe eine Zeit gegeben vor meiner Existenz. Denn um dies anzunehmen, muss ich diese Zeit denken; also ist sie in mir; also besteht sie nicht ohne mich oder ausser mir, also nicht vor meiner Existenz; denn dass etwas in mir sei, ohne dass ich bin, wäre ja ein handgreiflicher Widerspruch. Ganz ebenso wie dieser Paralogismus ist auch die Berkeleysche Argumentation aufzulösen. Die Vergangenheit wird jetzt von mir gedacht, indem ich jetzt ein Bild derselben in mir erzeuge; nicht sie selbst, sondern dieses Bild derselben ist jetzt in mir; sie selbst aber hat ohne mich existiert. Ich kann nicht wissen, dass sie ohne mich existiert hat, ohne sie (jetzt nachträglich) zu denken; aber sie kann existiert haben und hat existiert ohne dieses mein Denken. Ganz ebenso werden Dinge, die an sich existieren, von mir gedacht, indem ich ein (mehr oder minder zutreffendes) Bild derselben in mir erzeuge; nicht sie selbst sind in mir, sondern dieses Bild derselben ist in mir; sie selber aber existieren unabhängig von meinem Bilde. Ich kann nicht wissen, dass sie an sich existieren, ohne sie zu denken, aber sie können existieren und viele derselben existieren in der That unzweifelhaft ohne dieses mein Denken. — Berkeleys Einwurf kehrt bei Fichte wieder, der Kants Annahme von „Dingen an sich“ negiert; derselbe lässt sich mit Reinhold Hoppe, der in seiner Schrift „Zulänglichkeit des Empirismus in der Philosophie“, Berlin 1852, eine der Berkeleyschen verwandte Doktrin vertritt, dahin formulieren, die Entgegensetzung zwischen Wirklichkeit und

Erkenntnis enthalte einen Widerspruch, denn insofern die Wirklichkeit besprochen, untersucht, entgegengesetzt werde, werde sie gedacht, woraus Hoppe folgert, dass alles, was jemand von ihr aussage, in der That nur dessen eigene Gedanken betreffe. Der Einwurf aber beruht in dieser Fassung auf einer Vermischung zweier Stufen des Denkens, nämlich derjenigen, in welcher es sich einfach um Wahrheit (im Sinne der Übereinstimmung unserer subjektiven Auffassung mit der objektiven Wirklichkeit, z. B. unserer Auffassung der Ermordung Cäsars mit der wirklich einst geschehenen Ermordung) und derjenigen, auf welcher es sich um unsere Einsicht in das Wesen der Wahrheit handelt. Erst der zweiten Stufe gehört unser Begriff der objektiven Wirklichkeit (in ihrem Gegensatze zu der subjektiven Auffassung) an, ebenso wie ihr erst der Begriff der Erkenntnis angehört, und diese Begriffe können wir selbstverständlich nicht haben, ohne sie zu denken. Auf der ersten Stufe aber handelt es sich (worüber wir uns freilich erst auf der zweiten Stufe Rechenschaft geben können) nur um das Bestehen jener Übereinstimmung, nicht um unser Wissen von dem Bestehen derselben, und dabei ist nicht unser Gedanke der Wirklichkeit, sondern diese selbst massgebend, eben jenes Daseiende oder jenes Geschehende, welches von meinem Wissen um dasselbe unabhängig ist (oder „an sich ist"), seinerseits aber mein Wissen bedingt.

39) Die Argumentation in Sektion VIII ist schon oben bekämpft worden. Die Inaktivität der Ideen selbst aber ist keineswegs ein wirkliches Ergebnis der Selbstbeobachtung; die Ideenassociation zeugt für das Gegenteil. Die Annahme, dass unsere Ideen durch äussere Objekte angeregt werden, ist keineswegs von Berkeley als falsch erwiesen worden. Falsch ist freilich eine Auffassung der Verhältnisse zwischen Geist und Aussenwelt, welche alle Aktivität in diese legt und jenen als ein passives Substrat gleich einer Schreibtafel oder einem Stück Wachs betrachtet, aber ebenso auch die entgegengesetzte Auffassung, welche alle Aktivität ausschliesslich dem Geiste vindiciert. Der Ausdruck „Anregung" oder „Affektion" drückt das wirkliche Verhältniss am zutreffendsten aus.

40) Locke sagt (a. a. O. II, XXIII, 5): „Da es für uns undenkbar und unbegreiflich ist, dass die Wirkungen der Seele, z. B. das Denken, Schliessen, für sich selbst bestehen, und dass sie dem Körper angehören oder durch denselben hervorgebracht werden können, so denken wir sie uns als Handlungen einer andern Substanz, die wir Geist nennen." Wir denken uns nach Locke den Geist als das Substrat der Thätigkeiten, die wir in unserm (psychischen) Innern wahrnehmen, ebenso wie wir uns den Körper als das Substrat der Eigenschaften vorstellen, welche unsere Sinne afficieren. Einen bestimmten Begriff

haben wir nach Locke weder von der körperlichen, noch von der geistigen Substanz, dürfen aber darum die eine so wenig wie die andere leugnen. Berkeley negiert die körperliche Substanz zu Gunsten der geistigen; später aber hat Hume beide negiert oder doch für gleich zweifelhaft erklärt und ein selbständiges Bestehen der Vorstellungen in ihrer gegenseitigen Verbindung angenommen. Kant erklärt den Begriff der Substanz für einen ursprünglichen Verstandesbegriff, der eben um eben dieses seines subjektiven Ursprungs willen nur auf die Erscheinungsobjekte, die in unserem Bewusstsein sind, Anwendung finde, wodurch aber der Humesche Skeptizismus nicht widerlegt, sondern eher potenziert ist. In der That bilden wir den Substanzbegriff auf Grund der Erkenntnis unserer selbst (vermöge der inneren Wahrnehmung) als eines Individuums, und übertragen dann denselben auf persönliche und unpersönliche Objekte ausser uns.

[41]) „Subjekt“ in dem älteren, aristotelisch-scholastischen Sinne (ὑποκείμενον Substrat).

[42]) Ob unser Bewusstsein vom Psychischen durch *idea* oder *notion* bezeichnet werden soll, ist mehr eine Frage des Wortgebrauchs, als von sachlichem Interesse. Es ist aber bemerkenswert, dass, wenn man die *notions* des Geistes von anderen Geistern und von deren Operationen als die Erkenntnisobjekte in der Art bezeichnen wollte, wie Berkeley bei der sinnlichen Wahrnehmung die *ideas* als die percipierten Objekte bezeichnet, sich zum Teil mittels der nämlichen Argumente, auf die er den Schluss gegründet hat, dass wir nur unsere Ideen und nicht Körper, die ausserhalb unseres Geistes seien, erkennen, schliessen liesse, dass wir nur unsere *notions* von Geistern und nicht Geister, die ausserhalb unseres eigenen existieren, erkennen. Berkeleys Argumente würden zur Annahme der alleinigen Existenz des Argumentierenden (zu dem sog. „theoretischen Egoismus“ oder „Solipsismus“) führen, also „zu viel beweisen“ und können daher nicht fehlerfrei sein.

[43]) Locke, der im 11. Kap. des vierten Buchs seines „Vers. über den menschl. Verstand“ von der Erkenntnis der Aussendinge handelt, glaubt, dass wir den Sinnen vertrauen müssen, die uns von der Existenz von Dingen ausser uns, von denen sie affiziert werden, Nachricht geben; kein Mensch könne so skeptisch sein, an der Existenz dieser Dinge zu zweifeln (a. a. O. § 3); zu den Überzeugungsgründen rechnet er auch eben den von Berkeley hier erwähnten Umstand, dass wir bei offenen Augen den Vorstellungen, welche Sonne und Licht in uns hervorrufen, den Zugang nicht verwehren können; er schliesst aus demselben, dass dasjenige, was diese und derartige Vorstellungen in mir hervorbringe, der Eindruck eines äusseren, meine Sinne affizierenden Objektes sein müsse (a. a. O. § 5).

An die Stelle dieser Ursache setzt Berkeley die unmittelbare Einwirkung der Gottheit auf unsere Seelen.

[44]) Kann unser Geist diese Wirkung erleiden, dass durch ein anderes Wesen in ihm Ideen hervorgebracht werden, so ist er nicht ein seiner Natur nach stets aktives Wesen, sondern ebensowohl auch der Passivität fähig. Es verdient hervorgehoben zu werden, dass sich hierdurch der Gegensatz zwischen Aktivität und Passivität relativiert.

[45]) Auf Berkeleyschem Standpunkte kann eine naturgesetzliche Ordnung, indem dieselbe als die Ordnung unserer Ideen gedeutet wird, wohl behauptet, aber es können keine Naturgesetze wirklich nachgewiesen werden, sodass mittels ihrer die Naturerscheinungen sich erklären liessen. Soll z. B. der Planetenlauf erklärt, d. h. auf allgemein gültige Gesetze zurückgeführt werden, so ist das nicht möglich, wenn wir nur unsere Perceptionen unter einander in Beziehung denken. Denn in diesen bekundet sich, wenn sie für sich betrachtet werden, eben nicht eine feste Ordnung. Eine solche wird nur dann gefunden, wenn wir eine Kausalität voraussetzen, die das Subjekt (beim Sehen) mit materiellen Objekten ausserhalb desselben, den realen Himmelskörpern, verknüpft, welche letzteren dem Newtonschen Gravitationsgesetze gemäss ihre Bewegungen vollziehen, und zwar nicht innerhalb unseres Bewusstseins, sondern unabhängig von diesem, und dieselben wahrscheinlich schon vollzogen haben, längst ehe es ein menschliches Bewusstsein gab, obschon wir nachträglich ein Bewusstsein von denselben zu gewinnen vermögen; auf unser Auge wirkt nicht dieses nachträgliche Bewusstsein, sondern der reale Planetenlauf, der draussen ist.

[46]) Locke sagt (a. a. O. II, XXVI, 1): „Bei dem beständigen Wechsel der Dinge, welchen die Sinne wahrnehmen, beobachten wir, dass manche einzelne Substanzen und Eigenschaften zu existieren anfangen, und dass sie ihre Existenz durch die dazu erforderliche Thätigkeit und Wirkung eines anderen Wesens erhalten; aus dieser Wahrnehmung entspringt der Begriff von Ursache und Wirkung“. Er führt als Beispiel an, dass in der Substanz, die wir Wachs nennen, durch die Verbindung mit einem gewissen Grad von Hitze die Flüssigkeit entstehe; wir nennen demgemäss diese die Wirkung und die Hitze der Ursache. Locke räumt ein, dass hierbei die Art und Weise, wie die Ursache die Wirkung hervorbringe, unbekannt bleibe. Berkeleys Lehre von Ursache und Wirkung ist die subjektivistische Wendung dieser Lockeschen Doktrin. Humes skeptische Betrachtungen über den Kausalbegriff, dessen Ursprung er in der Gewohnheit fand, gewisse Vorstellungen mit gewissen anderen verknüpft zu sehen, fanden hier ebenso einen Anknüpfungspunkt, wie seine skepti-

schen Betrachtungen über den Substanzbegriff in Sektion XVI und XVII und XXVII einen Anknüpfungspunkt fanden. In der inneren Wahrnehmung unseres Willens und unserer Anstrengung zur Überwindung von Hindernissen fanden Reid und andere schottische Philosophen, wie auch der französische Dichter Maine de Biran den Ursprung des Kausalbegriffs; Kant dagegen hielt diesen Begriff ebenso, wie den der Substanz, für einen dem Geist ursprünglich innewohnenden Stammbegriff des Verstandes (eine „Kategorie"), wodurch er den Humeschen Zweifel überwunden zu haben wähnte, in der That aber nur den extremsten Subjektivismus begünstigt hatte, der bald hernach in Fichtes Ichlehre zu Tage trat, bei Schelling aber in einen Objektivismus umschlug, der dann auch seinerseits durch neue Versuche abgelöst ward. Adhuc sub judice lis est.

[47]) Auch hier gilt wieder das vorhin Bemerkte, dass der Kausalnexus, wenn derselbe als die blosse von Gott begründete Ordnung der im Subjekt befindlichen Ideen aufgefasst wird, nur behauptet, aber nicht wirklich nachgewiesen und formuliert werden kann; wird derselbe aber auf die Aussendinge mitbezogen, so erklärt sich derselbe den mathematisch-mechanischen Gesetzen gemäss, z. B. die Verbindung von Zusammenstoss und Schall durch Umsetzung der sichtbaren Körperbewegung in Bewegungen der kleinen Körperteile.

[48]) Berkeley hat nur zu sehr recht, wenn er annimmt, dass die ersten Einwürfe, welche gegen eine von der gewöhnlichen Meinung abweichende Theorie erhoben zu werden pflegen, von der hier bezeichneten Art seien. Wie Kinder sofort nein! zu sagen pflegen, wenn ihnen etwas angemutet wird, was sie sich noch nicht selbst zum Objekt des Vorstellens und Begehrens gemacht haben, so weisen auch Erwachsene Fremdartiges, weil es fremdartig ist, als seltsam und absurd mit derartigen Exklamationen zurück, während doch die einzige Frage sein sollte, ob die Begründung zureichend sei oder nicht. Mit Einwürfen jener Art hat Berkeley ein leichtes Spiel; die der anderen Art aber sind gewichtiger.

[49]) Wie Locke (IV, XI, 8) die Negation der Körperwelt als eine Ansicht bezeichnet hat, wonach alles, was wir während unseres ganzen Daseins sehen, hören, fühlen etc., bloss eine lange Reihe täuschender Traumbilder ohne Realität sei.

[50]) Die beiden Fragen sind nicht identisch, ob es ausgedehnte Dinge ausserhalb unseres Geistes gebe, und ob es eine Substanz als Trägerin von Eigenschaften gebe. Es ist nicht wahr, dass Berkeley nur die letztere Annahme bekämpfe, im übrigen aber sich mit der gemeinen Meinung in Einklang befinde. Die Existenz von Ausdehnung, Figur, Grösse und Undurchdringlichkeit, auch von Schwerkraft und Kräften über-

haupt ausserhalb des percipierenden Geistes ist der Kernpunkt der Frage; man kann den Lockeschen Substanzbegriff negieren, ohne doch gleichzeitig jene Existenz ausserhalb des percipierenden Geistes zu negieren; wer diese negiert, negiert freilich eben damit zugleich notwendig auch den Begriff körperlicher Substanzen, aber nicht bloss diesen. Dazu kommt, dass Berkeley ja auch selbst geistige Substanzen als Trägerinnen von Inhärierendem anerkennt.

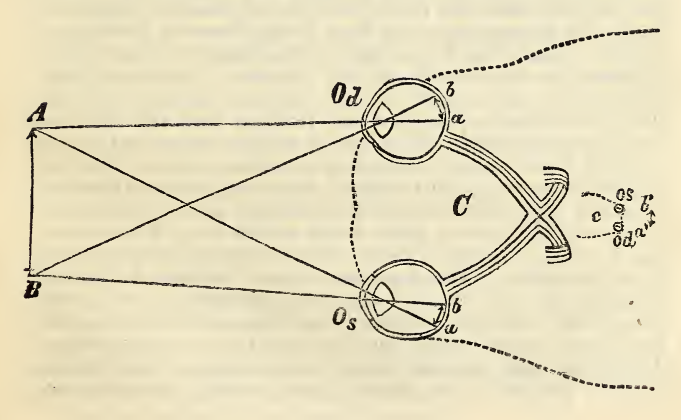
[51]) Wäre nur dies der Grund, so müsste es weniger anstössig lauten, wenn gesagt würde, dass wir Sinneswahrnehmungen essen und trinken. Der wahre Grund ist, dass die Dinge, die wir essen und trinken, ausserhalb unseres Bewusstseins (an sich) existierende Dinge (und nicht im Geiste des percipierenden Subjekts befindliche Ideen) sind und als solche auch den Nicht-Philosophen gelten. Nicht nur von dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, sondern auch von der diesem Sprachgebrauch zu Grunde liegenden Überzeugung weicht die Berkeleysche Theorie ab. Allerdings liegt hierin noch kein Beweis ihrer Unrichtigkeit; doch will die Abweichung konstatiert sein. Berkeley selbst erkennt nicht nur seine Abweichung vom Sprachgebrauch an, sondern mitunter (in Sektion XXXIX, vgl. den Anfang von Sektion LVI) auch seine Abweichung von der gewöhnlichen Voraussetzung, worauf der Sprachgebrauch beruht; doch stimmt dazu nicht die Behauptung (in Sektion XXXV u. ö.): „the only thing whose existence we deny, is that which philosophers call matter or corporeal substance.“ Übrigens ist Berkeleys Behauptung, dass wir Ideen essen und trinken, nicht nur dem Sprachgebrauch und den vulgären Voraussetzungen, worauf dieser beruht, zuwider, sondern auch von Berkeleys eigenem Standpunkte aus, wenn schon einerseits notwendig, andererseits nicht aufrecht zu erhalten. Von der Farbe und dem Geschmack des Apfels oder des Weins geht nichts in den Magen ein, da dieser nicht sieht und schmeckt; die Assimilationsvorgänge geben sich in ihrem normalen Verlauf kaum irgendwie dem Bewusstsein kund; wie können also die „Ideen“ oder Sinnesempfindungen oder sinnlichen „Eigenschaften“ gegessen werden? Die chemischen Prozesse, welche die Wissenschaft nachträglich zum Teil ermittelt, geben sich nur durch ihre Wirkungen kund. So lange sie unwahrgenommen sind, sind sie einerseits nach Berkeleys Prinzipien nichts, und andererseits, da sich Wirkungen an sie knüpfen, sind sie doch etwas, — was ein völliger Widerspruch ist. Also ist die Negation von Dingen, die ausserhalb des Bewusstseins existieren (und von deren Existenz wir erst nachträglich ein Bewusstsein gewinnen können) undurchführbar. Vgl. die Bemerkungen zu Sektion LII.

[52]) Vgl. Locke (IV, XI, 3): „So viel ist gewiss, dass die

höchste Überzeugung, deren wir in diesem Punkte fähig sind, auf dem Zutrauen zu unseren (Sinnes-) Vermögen beruht, dass sie uns hierin nicht betrügen: — die Sinne irren nicht, wenn sie uns von der Existenz der Dinge ausser uns, von denen sie afficiert werden, Nachricht geben.“ Ferner (ebd. § 8): „Die Gewissheit von dem Dasein der Dinge in der Natur, gestützt auf das Zeugnis der Sinne, ist so gross, als unser Erkenntnisvermögen derselben fähig ist und unser Zustand dieselbe erfordern kann.“

[53]) Vgl. Locke (a. a. O. § 7): „Wenn jemand ein Feuer sieht und zweifelt, ob es nicht etwa eine blosse Einbildung sei, so kann er sich durch das Gefühl davon überzeugen; — (§ 8) wenn unser Träumer den Versuch machen will, ob die Glühhitze einer Glashütte eine vorübergehende Phantasie eines Schlummernden sei, so darf er nur seine Hand hinhalten, um aus seinen Träumen geweckt zu werden und eine grössere Gewissheit von der Wirklichkeit derselben zu erhalten, als er vielleicht wünschte.“

[54]) Es muss allerdings anerkannt werden, dass alle Wahrnehmungsbilder, die ausserhalb des Wahrnehmungsbildes von unserem Leibe sind, darum doch keineswegs ausserhalb unseres Geistes seien; aber das hindert nicht, dass ausserhalb der gesamten Sphäre der Wahrnehmungsbilder sich diejenigen realen Objekte, welche unsere Sinne afficieren, und auch die afficierten Sinnesorgane selbst befinden, von welchen her zu den Centralteilen, in welchen der Sitz des Sensorium commune und demnach auch der Wahrnehmungsbilder selbst zu suchen ist, mittels der sensiblen Nerven die Affektionen fortgeleitet werden. Zur Erläuterung diene die folgende Figur, in welcher



AB das äussere Objekt, ba das Bild desselben im rechten und linken Auge, b'a' das Bild desselben im Sensorium commune bezeichnet, Od das rechte, Os das linke Auge, C das Gehirn (linear in $1/2$ der natürlichen Grösse), od, os und c die vorgestellten Orte des rechten, des linken Auges und des Gehirns. Das Sensorium liegt innerhalb des realen Gehirns (C); aber innerhalb des Sensoriums liegen, wie die Bilder der übrigen Objekte, so auch die Bilder unserer Augen, unseres Kopfes, unserer Netzhäute, Sehnerven und unseres Gehirns selbst, sofern wir die letzteren durch Anatomie gewonnen haben; hier suchen wir irrig die Objekte.

[55]) „Essay towards a new Theory of Vision“ zuerst im Jahre 1709 erschienen. Dass wir nicht nach den „optischen Achsen“ oder den Linien von den beiden Augen zu dem gesehenen Objekte hin, und dem Winkel, den dieselben bei ihrem Zusammentreffen auf dem Objekt miteinander machen, die Entfernung des Objekts abschätzen, sucht Berkeley durch drei Argumente zu erweisen: 1. daraus, dass wir dieselben nicht percipieren und unsere Schätzung doch nur auf Percipiertem beruhen könne, 2. daraus, dass dieselben keine reale Existenz in der Natur haben, sondern nur eine geometrische Voraussetzung seien, 3. daraus, dass sie, falls ihre Existenz und ihr Percipiertwerden zugegeben wäre, doch unzureichend sein würden, die Distanz-Phänomene zu erklären. Nach der Deutlichkeit oder Undeutlichkeit der Farbenperceptionen und nach anderen Veränderungen, die mit gewissen Tastempfindungen sich associieren, urteilt der Sehende über die Entfernungen, also nur auf Grund der Erfahrung. Hieraus zieht Berkeley a. a. O. die Konsequenz, dass ein mittels einer gelungenen Operation des Gesichts teilhaftig gewordener Blindgeborener anfänglich durch den neuerschlossenen Sinn keine Idee von Entfernung erhalten würde, dass Sonne und Sterne, überhaupt alle fernsten Objekte ihm ebensowohl, wie die nächsten, „in seinem Auge oder vielmehr in seinem Geiste“ zu sein scheinen würden. Diese Berkeleysche Annahme hat insofern ihre thatsächliche Bestätigung gefunden, als operierte Blindgeborene anfänglich nicht die Entfernungen abzuschätzen wissen, sondern dies erst allmählich lernen; auch vermögen dieselben gesehene Gestalten (z. B. die eines Hundes und einer Katze) zwar voneinander zu unterscheiden, aber nicht sofort zu den ihnen früher durch den Tastsinn bekannt gewordenen Gestalten der nämlichen Objekte richtig in Beziehung zu setzen. Berkeley hat in der Behauptung, dass wir über die dritte Dimension (die Tiefen-Dimension) nur nach gewissen Anzeichen urteilen, unzweifelhaft recht, wenn schon zu den von ihm hervorgehobenen Anzeichen noch manche andere hinzuzufügen sind; dieses Urteilen geschieht eben durch jenes primitive, vermöge un-

willkürlich erfolgender Associationen sich vollziehende Denken, welches auf die Gestaltung des Wahrnehmungsbildes (z. B. auf die Erzeugung der Form des Himmelsgewölbes) einen wesentlichen Einfluss übt. Eine andere Frage ist jedoch, ob die Gestaltung beim Sehen überhaupt nur auf diesem Denken beruhe, oder ob ein Anfang der Gestaltung bereits in der ursprünglichen Empfindung selbst liege. Der grosse Physiolog Johannes Müller hat das Letztere angenommen, indem er die flächenhafte Gestalt des Netzhautbildes (oder einer Repräsentation desselben innerhalb des Sensoriums?) unmittelbar als solche zum Bewusstsein gelangen lässt. Andere (z. B. Lotze) nehmen an, dass gar keine Gestalt als solche unmittelbar ins Bewusstsein trete, sondern alle Gestaltauffassung sich in uns aus qualitativen Unterschieden hervorbilde; die Voraussetzung einer punktuellen Existenz der Seele macht diese letztere Annahme notwendig; diese scheint aber auch ihrerseits jene Punktualität zur notwendigen Voraussetzung zu haben (da bei einer nicht punktuellen Seele notwendig irgend eine Gruppierung in den Empfindungen selbst bereits liegen muss). Die von Helmholtz vertretene „empiristische Theorie," die alle Gestaltauffassung auf unbewusste Schlüsse zurückzuführen versucht, wird entweder zu der Punktualitätsdoktrin fortgehen oder zu der Müllerschen Lehre zurückkehren müssen. Noch schwebt der Kampf.

[56]) Dieser Einwurf gegen Berkeleys Doktrin ist vollberechtigt; derselbe ist nur eine spezielle Form des allgemeineren Einwurfs, dass überhaupt das wirkliche Bestehen einer Naturkausalität nicht mit Berkeleys Ansicht verträglich sei. Das Öffnen und Schliessen der Augen führt bei derselben Person an derselben Stelle zu derselben Zeit und demgemäss unter den nämlichen psychischen Bedingungen ganz verschiedene Erfolge herbei, jenachdem auf dem vor ihr liegenden Platze vorlängst ein Gärtner oder ein Zimmermann eine gewisse Thätigkeit geübt hat oder nicht, jenachdem ein Sturm oder eine Feuersbrunst die Resultate dieser Thätigkeit zerstört haben oder nicht. Dieses alles erklärt sich naturgesetzlich nur dann, wenn die Resultate jener Thätigkeit Objekte betreffen, die an sich ausserhalb des Bewusstseins bestehen, durch die Arbeit gewisser Personen oder die Einwirkung äusserer Umstände Veränderungen erfahren und diesen gemäss auf die Sinne anderer Personen einwirken. Fehlen solche Objekte, so fehlt zwischen den früheren und späteren Vorgängen der naturgesetzliche Zusammenhang, und die Aufeinanderfolge unserer Ideen, die beim Traum durch Gedächtnisbilder und subjektive Associationsgesetze sich erklärt, lässt sich dann beim Wachen nur durch ein unmittelbares und zugleich ordnungsloses Eingreifen der göttlichen Allmacht erklären.

[57]) Unter der Existenz einer Idee (Wahrnehmung oder Einbildungsvorstellung) allerdings nicht, wohl aber unter der Existenz des Objekts, durch dessen Einwirkung auf uns sie in uns angeregt worden ist.

[58]) Aber das, was dieselben anregen kann, besteht nach der gemeinen Doktrin fort.

[59]) Nur insofern wird dies gelehrt, als das Bestehen selbst als ein Erhaltenwerden durch Gott gedacht wird und dieses (mit Augustin) einem beständigen Geschaffenwerden gleichgesetzt wird, aber nicht in dem Sinne, dass eine Unterbrechung der Existenz zugegeben würde.

[60]) Wenn nämlich dieselben mit der Berkeleyschen Subjektivierung von Grösse, Gestalt und Bewegung verbunden werden.

[61]) Nämlich potentiell, nicht aktuell, d. h. die Materie ist ins Unendliche teilbar, aber nicht ins Unendliche wirklich geteilt; es liegt im Wesen der unendlichen Teilung, dass sie niemals vollendet ist, und dass jede wirkliche Teilung immer noch weiter fortgesetzt werden kann.

[62]) Und dass die Teile nicht wirklich (aktuell) in unendlicher Zahl (sondern auch dann, wenn die atomistische Theorie angenommen wird, nur in einer sehr grossen Zahl) voneinander gesondert vorhanden sind, dass vielmehr nur die Teilbarkeit eine unbegrenzte ist.

[63]) Dies ist dann nicht notwendig, wenn die Teile, indem ihre Zahl wächst, zugleich in entsprechendem Verhältnis an Grösse abnehmen. Ein „unendlich scharfer Sinn“ müsste die „unendlich kleinen Teile“ als unendlich kleine erkennen, während unsere Sinne „sensible Minima“ nicht überschreiten können, das Auge z. B. zwei Punkte gesondert nur unter einem gewissen kleinsten Gesichtswinkel erkennen kann. Das Mikroskop ändert diesen Gesichtswinkel selbst nicht, sondern lässt nur andere Punkte des Objekts mit unserem Auge denselben bilden.

[64]) Ganz falsch, weil die Abnahme der Grösse der Teile, die der Zunahme der Zahl derselben umgekehrt proportional sein kann, ganz ausser acht gelassen ist.

[65]) Hierfür ist auch nicht einmal ein Scheinbeweis beigebracht worden.

[66]) Diese Zurückweisung des Einwurfs involviert die Annahme, dass ein einheitliches Objekt bestehe. In der That aber ist, wenn das Sein des Objekts an sich aufgehoben und ihm nur in den einzelnen percipierenden Geistern Existenz zugeschrieben wird, das, was wir Ein Haus nennen, dann vielmehr eine Vielheit von Häusern, deren je eins in je einem wahrnehmenden Geiste existiert. Jedes einzelne dieser vielen aber wird allerdings vernichtet und neugeschaffen mit dem Schliessen

und Wiederöffnen der Augen. Dazu kommt, dass es sehr häufig Intervalle giebt, während welcher niemand gewisse Objekte wahrnimmt. Haben etwa die Herkulanensischen Manuskripte nicht existiert während der Jahrhunderte, als sie vergraben waren, und hat Gott sie später neugeschaffen? Nach einer naturgesetzlichen Ordnung ist die Wiederentstehung gewiss nicht zu erklären; diese Ordnung besteht nur dann, wenn eine Existenz ausserhalb aller (endlichen) Geister während der Zwischenzeit stattfand. Die Existenz im Gottesgeiste aber kann nicht die Permanenz des Objekts erklären, da sie zu viel erklären würde, nämlich eine ewige Existenz des Objekts, welches doch einen Anfang und ein Ende in der Zeit hat; es muss also ein von Gottes Idee des Objekts verschiedenes Objekt geben, welches eine Zeitlang besteht, auch während kein endlicher Geist es wahrnimmt.

[67]) „Subjekt" steht auch hier in dem älteren Sinne, worin es dem griechischen ὑποκείμενον entspricht, indem es das Substrat überhaupt bedeutet (dessen Bezeichnung im Satze das grammatische Subjekt bilden kann), nicht speciell bloss das Substrat der psychischen Erscheinungen (das Subjekt im modernen philosophischen Sinne dieses Wortes). Gerade diese Stelle zeigt recht deutlich, wie aus dem ursprünglichen Gebrauche des Wortes einerseits der grammatische, anderseits der heutige philosophische Terminus hervorgegangen ist.

[68]) Wie eine ausgedehnte „Idee" in einem ausgedehnten Wesen Platz finde, ist schlechthin unbegreiflich und von Berkeley nicht im mindesten erklärt oder auch nur plausibel gemacht worden. Ein Objekt kann Objekte in sich haben, welche rot oder blau sind, ohne darum doch selbst, als Ganzes, rot oder blau zu sein; aber es kann nicht ausgedehnte Objekte in sich haben, ohne selbst ausgedehnt zu sein. Wollte man aber sagen, die Idee von einem Ausgedehnten sei nicht selbst ausgedehnt, so wäre das teils an sich falsch, teils im Widerstreit mit Berkeleys Prinzipien, nach welchen es nicht ein von der Idee des Ausgedehnten verschiedenes Ausgedehntes giebt, sondern jene selbst das Ausgedehnte ist.

[69]) Die Aristoteliker verstehen unter dem Subjekt oder Substrat (ὑποκείμενον) den Träger der Eigenschaften, unter der Substanz (οὐσία oder τί ἐστιν) mit eben diesem Substrat zugleich die Gesamtheit alles des Wesentlichen, wodurch das Ding zu dem wird, was es ist, und was demgemäss in seiner Definition (ὁρισμός) angegeben werden muss: dieses Wesentliche ohne das Substrat ist das abstrakt gedachte Wesen, welches Aristoteles τὸ τί ἦν εἶναι nennt; zu den Bestandteilen dieses Wesens (den *essentialia*) treten nach Aristoteles und seinen Anhängern noch die συμβεβηκότα hinzu (die *accidentia* oder *modi*). Diese Bestimmungen verwirft Berkeley.

[70]) Dies ist eine unerwiesene und falsche, durch keinen einzigen wirklich angegebenen Fall gestützte, dem ganzen Bestand unserer Physik widerstreitende Behauptung. Die mathematisch-physikalische Erklärung der mechanischen Erscheinungen im engeren Sinn, der akustischen und optischen Vorgänge, der Elektrizität und des Magnetismus (dann ganz besonders auch die erst der neuesten Zeit angehörende, also freilich Berkeley noch unzugängliche Erklärung der Umwandlung von mechanischer Bewegung in Wärme und umgekehrt, vermöge Umsetzung der Bewegung ganzer Körper in Bewegungen der Moleküle und umgekehrt, und überhaupt die Erklärung der Umsetzung einer Gruppe physikalischer Erscheinungen in eine andere nach dem Gesetze der Erhaltung der Kraft) beruhen sämtlich auf der Voraussetzung, dass ausser unserem Geiste gewisse Bewegungen stattfinden, die teils unter sich in kausalem Nexus stehen, teils auch auf unsere Sinne so einwirken, dass dadurch der Sehnerv, Hörnerv etc. afficiert werden und infolge dieser Affektionen in uns das Bewusstsein teils von Gestalten und Bewegungen als solchen, teils von Farben, Tönen etc. entsteht. In welcher Art die Bewegungen erfolgen, darüber hat unter den Physikern schon zur Zeit Berkeleys, wie auch später, in gewissen Beziehungen eine Differenz der Ansichten bestanden (z. B. ob der Lichtstrahl als ein geradliniger Fortgang eines materiellen Objekts oder als die Fortpflanzungsrichtung von Wellenbewegungen, wobei die materiellen Teilchen nur eine hin und her gehende oder vibrierende Bewegung haben, aufzufassen sei); aber niemals ist von irgend einem Physiker versucht worden, eine mathematisch-naturwissenschaftliche Erklärung der optischen und akustischen Erscheinungen ohne die Voraussetzung zu geben, dass unser Farben- und Ton-Bewusstsein durch ausserhalb unseres Bewusstseins stattfindende Bewegungen angeregt werde. Die nachfolgende Behauptung Berkeleys ist allerdings richtig, dass die Art, wie die Einwirkung der Materie auf den Geist geschehe, unerklärt geblieben sei; die Kartesianische Voraussetzung einer völligen Verschiedenartigkeit zwischen beiden Substanzen machte jeden hierauf bezüglichen über den Zusammenhang der Naturvorgänge untereinander hinausgehenden Erklärungsversuch unmöglich. Aber daraus war nur zu folgern, dass die Kartesianische Philosophie einer prinzipiellen Umbildung bedürfe, und nicht, dass die naturwissenschaftlichen Resultate der mathematisch-mechanischen Betrachtung für nichts zu achten oder ebenso leicht auf einem anderen, von niemandem wirklich eingeschlagenen Wege zu erreichen seien.

[71]) Die „Occasionalisten“ Geulinx und Malebranche, welche von der Kartesianischen Ansicht der völligen Ver-

schiedenartigkeit von Seele und Leib ausgehend, nicht zugaben, dass zwischen beiden eine gegenseitige Einwirkung stattfinde, sondern annahmen, dass Gott bei Gelegenheit des einen Vorgangs den anderen bewirke, z. B. auf Anlass einer Affektion meiner Sinne die zugehörige Empfindung hervorrufe und auf Anlass meines Begehrens meinen Arm bewege. Körper sollen nur aufeinander und Vorstellungen nur aufeinander wirken können. Vom Occasionalismus aus und besonders von der Lehre des Malebranche aus, dass wir Körper vermittelst der Repräsentation ihres Wesens im göttlichen Geiste erkennen und dass wir überhaupt alle Dinge in Gott schauen, lag der Übergang zu der Berkeleyschen Doktrin nahe.

[72]) Wo ist der neunte Einwurf geblieben? Derselbe muss in LVI liegen, und LIV sollte beginnen: Achtens und neuntens.

[73]) Berkeley scheint hier die Bedeutung der Frage in zweifachem Betracht abzuschwächen, nämlich teils hinsichtlich der Bewegungsvorgänge als solcher, teils hinsichtlich der Kräfte, auf welchen dieselben beruhen. Schon in dem ersten Betracht, noch mehr aber in dem zweiten, hat die — wirkliche oder durch astronomische Mittel künstlich nachgebildete — Anschauung von einem gewissen Standpunkte aus vor der Anschauung von einem anderen Standpunkte aus den Vorzug vollerer Wahrheit, den Berkeley unberührt lässt. Dies ist der gleiche Vorzug, den die Anschauung, dass der Tanzende sich im Zimmer drehe, vor der entgegengesetzten hat, dass das Zimmer sich um den Tanzenden drehe: die eine tritt nur unter ganz bestimmten subjektiven Bedingungen auf, die andere aber ist nicht an eben solche bestimmte Bedingungen gebunden und tritt daher nicht ebenso vereinzelt auf, sondern gilt unter unendlich vielen verschiedenen Bedingungen im wesentlichen gleichmässig, wodurch sich der objektive Vorzug derselben bekundet. Betrachten wir aber die Bewegungen auch hinsichtlich der Kräfte, durch welche sie bewirkt werden, gemäss dem Newtonschen Gravitationsgesetz, so ergiebt sich mit Gewissheit, dass nur die eine Auffassung objektiv gültig sei, d. h. mit dem Vorgang, wie er an sich, abgesehen von unserem Bewusstsein desselben, in der Körperwelt stattfindet, in Übereinstimmung steht; denn die Erde hat nicht die Kraft, täglich das Weltall um sich zu drehen, und daneben den Jahreslauf der Sonne zu bewirken; wohl aber lässt die andere Auffassung die mathematisch-mechanische Erklärung der Vorgänge zu. Vgl. unten Anm. 103.

[74]) Auch hiergegen gilt wiederum das gleiche. Die Möglichkeit, zutreffende Erwartungen zu bilden, lässt sich nicht aus den Gesetzen der Ideenassociation allein erklären, sondern nur aus der Beziehung des Subjekts zu einer gesetzmässigen

Naturordnung, welche auch ausserhalb des Subjekts bestehende Objekte umfasst.

[75]) Wenn nur nicht jene „Beweise", dem Obigen gemäss, sämtlich unhaltbar wären!

[76]) Als ob dieser Nachweis (in Sektion XXV) nicht auf der Voraussetzung ruhte, die ja eben der Gegner bestreitet, dass Figur etc. nur als Idee im Geiste des Subjekts existieren könne.

[77]) Diese Antwort Berkeleys ist an sich selbst vortrefflich; sie ist die nämliche, welche auch von dem entgegengesetzten Standpunkte aus gegeben werden muss. Aber eben diese Antwort kehrt sich in ihren Konsequenzen gegen Berkeley selbst. Beriefe er sich nicht auf eine naturgesetzliche Ordnung, und schriebe er seinem Gott ein ordnungsloses, gleichsam launenhaftes Wirken (gleich einem Setebos, dem Gotte Calibans in Shakespeares „Sturm") zu, dann wäre seine Ansicht vielleicht unwiderlegbar, obschon durchaus unbewiesen und durchaus ohne Wahrscheinlichkeit. Sobald er aber die Naturordnung zugiebt, wird sein Standpunkt unhaltbar, weil die Naturgesetzmässigkeit sich, wie schon oben bemerkt worden ist, von demselben aus nur behaupten, aber nicht durchführen lässt. Gebe ich eine Uhr zur Reparatur und empfange sie danach zurück und geht sie nun richtig, so sind die Vorgänge in meinem Bewusstsein, für sich allein genommen, offenbar nicht in einem naturgesetzlichen Zusammenhang; denn an das Weggeben und Zurückempfangen kann sich ebensowohl, wie die nachfolgende Perception des richtigen Ganges, auch das gerade Gegenteil knüpfen, wenn nämlich der Uhrmacher ungeschickt war oder durch einen ungeschickten Gehilfen die Arbeit ausführen liess; mit den Vorstellungen und Operationen dieses Arbeiters aber stehen meine Ideen in keinem gesetzmässigen Nexus, wenn nicht dieser durch ein äusseres Objekt vermittelt ist, welches vom Bewusstsein des einen (des Arbeiters) aus Wirkungen erfährt, und später in die Nähe des anderen (des Besitzers) gebracht, auf dessen Bewusstsein Wirkungen übt. Und dies ist gerade das, was Berkeley negiert. Seine Negation ist also unhaltbar.

[78]) Hiernach erscheint die wahrgenommene Unregelmässigkeit in der Bewegung der Zeiger als das Frühere, Bedingende, die Unordnung im Innern der Uhr aber, die nach den Berkeleyschen Prinzipien so lange, als sie nicht wahrgenommen wird, auch noch nicht existiert, als das Spätere, Bedingte; der natürliche mechanische Zusammenhang aber ist gerade der entgegengesetzte. Durch welche vorausgehende Wahrnehmungen (oder „Zeichen") ist die Unregelmässigkeit des Ganges bedingt? Hat ein vielleicht von niemand wahrgenommenes Eindringen von Staub den Gang der Uhr verstellt, so müsste

sich hieran etwas Unwahrgenommenes im Inneren der Uhr knüpfen, welches als ein durchaus Unwahrgenommenes (wovon auch nicht einmal eine dunkle Vorstellung vorhanden ist) nach Berkeley ein Nichts wäre, und an dieses Nichts die Änderung im Gange der Zeiger. Dass aber dies nicht möglich, weil sich selbst widersprechend ist, leuchtet (um in Berkeleyscher Weise zu reden) einem jeden ein, der auch nur ein wenig nachdenken will. Die Anerkennung der Naturgesetzlichkeit hat demnach die Anerkennung der Existenz von materiellen Objekten ausserhalb des Geistes zur unabweislichen Konsequenz. Was bei der Uhr in vergleichsweise einfachen Verhältnissen erscheint, gilt in noch vollerem Masse bei komplizierten Organismen, wo die feineren Vorgänge überhaupt nicht in die Wahrnehmung fallen und doch die zu Tage tretenden Vorgänge bedingen. Zwischen den Wahrnehmunngen bei der Aufnahme von Speisen und Getränken z. B. und dem Wachstum des Leibes liegen nicht etwa nur gewisse Empfindungen, sondern eine Menge von Vorgängen in der Mitte, die als nicht wahrgenommene doch nicht nichts sind, sondern als Vorgänge, die ausserhalb eines jeden endlichen Bewusstseins stattfinden, anerkannt werden müssen. Über das Sein in Gottes Bewusstsein aber vgl. Anmerkung 66.

[79]) Es ist nicht zu leugnen, dass Berkeley durch diese Betrachtung die Anerkennung von Naturgesetzen und von Wundern zu vereinigen vermag; aber es leuchtet auch ein, wie sehr weit er zu diesem Behuf die Analogisierung der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts mit den Erwägungen eines Pädagogen treibt.

[80]) Die Schwierigkeit liegt nicht darin, dass solche Ideengruppen (später) hervortreten, und dass wir danach auch Erwartungen darauf zu gründen vermögen, sondern vielmehr darin, dass sie (früher) nicht aufgetreten sind, nicht im Bewusstsein waren, als sie doch schon als Mittelglieder zwischen früheren und späteren Ideen gedient haben, so dass sie also bestanden haben müssen, ehe sie bestanden, und die Lösung dieses Widerspruchs kann schwerlich eine andere sein als die, dass das nachträglich mehr und mehr Erkannte (z. B. der chemische Prozess bei der Verdauung) auch vorher schon, aber eben ausserhalb des Bewusstseins, bestanden hat, wo es nicht als Zeichen (denn etwas uns Unbekanntes ist für uns kein Zeichen), sondern als ein Glied in der Kette mechanischer Ursachen gedient hat.

[81]) Richtiger wäre wohl das gerade entgegengesetzte Verfahren, die negativen Bestimmungen fallen zu lassen, aber an dem positiven Merkmal Ausdehnung festzuhalten (wodurch sich die Frage nach dem Wo? erledigt, die übrigens auch auf Berkeleyschem Standpunkt in Bezug auf andere Geister

besteht), und zugleich den Substanzen, durch deren Bewegungen unsere Sinne afficiert werden, Wirksamkeit, Kraft, ja selbst (unbewusste) Analoga unserer (bewussten) Vorstellungen zuzuschreiben. In gewissem Betracht hat Leibniz diesen Weg eingeschlagen; nur legt dieser einer jeden seiner „Monaden“ bloss Vorstellungen und Kräfte, auch einen Ort, aber nicht Ausdehnung und Gestalt bei. Mit der Leibnizschen Doktrin ist die Herbartsche verwandt. Nicht weit abliegend von derselben ist auch die des Spinoza, sofern wir bei diesem Philosophen weniger die einheitliche Substanz, als vielmehr die dieser als Modi immanenten Individuen ins Auge fassen, bis zu den kleinsten Körperteilen herab, in welchen allen nach der Spinozistischen Grundlehre vermöge der untrennbaren Vereinigung der Attribute Ausdehnung und Denken zugleich mit der Grösse und Gestalt ein Inneres, ein Modus des „Denkens“, also ein Analogon unserer Vorstellungen vorhanden sein muss. Dem von Berkeley bezeichneten Wege der Häufung blosser Negationen liegt der von Kant in der Lehre vom „Ding an sich“ eingeschlagene zunächst, nur dass Kant (auf Grund seines von Beneke, Überweg, v. Kirchmann u. a., in gewissen Beziehungen auch von Herbart und seiner Schule bekämpften Apriorismus) die Ausdehnung den Dingen an sich abspricht, die Empfindungsfähigkeit aber nur nicht ausdrücklich behauptet, zu der Anerkennung derselben jedoch geneigt ist. Fichtes Aufhebung der „Dinge an sich“ stellt seine Doktrin der Berkeleyschen sehr nahe, nur dass er das Ich selbst als den Produzenten des Nicht-Ich betrachtet. Die Schelling-Hegelsche Philosophie hebt im Grunde das Problem selbst auf, indem sie, das Subjektive (z. B. in der Optik durch Adoption der Goetheschen Farbenlehre) objektivierend, in diesem Betracht zu den naiven Voraussetzungen zurückkehrt.

[82]) Nicht das Beobachtetwerden in Begleitung des Erfolges, oder vor dem Erfolg, sondern das Vorhandensein als Bedingung des Erfolgs ist das Charakteristische. Was für Gott Anlass ist, braucht nicht jedesmal auch in den Kreis unserer Beobachtung zu fallen. Von einem Anlass darf ich auch da reden, wo ich denselben nicht direkt beobachten, sondern nur irgendwie auf ihn schliessen kann.

[83]) So gestaltet sich von Berkeleys Prinzipien aus die Frage, während die Gegner selbst, die er hier voraussetzt, von ihrem eigenen Standpunkte aus nicht notwendig die „Dinge an sich“ als Ideen Gottes auffassen; die Annahme zielt ja vielmehr gerade darauf ab, zwischen früheren und späteren Wahrnehmungen einen gesetzmässigen Kausalnexus durch natürliche Mitglieder. die ausserhalb unseres Geistes an sich selbst existieren, herzustellen. Die Ideen Gottes sind ewig, die Naturobjekte zeitlich. Aber auch die Doktrin, welcher

die Dinge an sich als Ideen Gottes gelten, ist keineswegs so ausschweifend und grundlos, wie Berkeley sie erscheinen lässt. Der Vergleich mit dem Musiker führt auf die Vorstellung, welche ein jeder sofort als unangemessen erkennt, als ob Gott einer Gedächtnishilfe bedürfe; aber das heisst nicht jener Hypothese gerecht werden, die nicht auf eine Spekulation über Gottes Macht, sondern über Gottes Willen, nach einer natürlichen Ordnung oder Gesetzmässigkeit zu handeln, gebaut ist; diese Ordnung aber fordert jene Zwischenglieder, die, da sie nicht in unserem Bewusstsein sind, nur entweder an sich oder in Gottes Geiste existieren können. Nur so viel ist zuzugeben, dass diese Hypothese in beiden Formen, indem sie bei den „Dingen an sich“ oder „Ideen Gottes“ von der räumlichen Ordnung absieht oder auch diese Ordnung ausdrücklich negiert, den besten Teil ihrer Kraft verliert, da die wirkliche Begreiflichkeit einer Naturordnung sich ja gerade ganz besonders an die der mathematischen Betrachtung zugängliche räumliche Ordnung knüpft, welche bei der Affektion, die unsere Sinne erfahren, nicht bloss als eine Ordnung innerhalb unseres Bewusstseins gelten darf, sondern als eine übergreifende, unserem Bewusstsein und den ausserhalb desselben existierenden Dingen gemeinsame Ordnung anerkannt werden muss.

[84]) Diese Folgerung ist falsch. Auch vorausgesetzt, dass von den uns bekannten Qualitäten keine eine Existenz ausserhalb des Geistes habe, so könnte doch auf Grund der Naturgesetzmässigkeit der Schluss auf eine Anregung unserer Wahrnehmungen durch etwas ausserhalb des Geistes Vorhandenes (ein „Ding an sich“) berechtigt bleiben, und es würde dann nur folgen, dass diesem irgend welche uns unbekannte Eigenschaften zukommen.

[85]) Es ist oben (Anm. 32, 45, 54, 77 u. ö.) gezeigt worden, dass unser Bewusstsein in seiner empirischen Bestimmtheit nicht ohne bestimmte äussere Anregungen bestehe. Hierin liegt der Anhalt, jene „Veranlassung“ vorauszusetzen, die jedoch nicht als etwas absolut Träges und dem Geiste völlig Fremdartiges gedacht werden darf.

[86]) „Die Dinge an sich lassen sich nicht durch Vorwürfe verscheuchen“, sagt Herbart mit Recht, und dies ist nicht ein Beweis von der Macht des Vorurteils, sondern von der Macht der gesunden Vernunft. Nur dürfen die Dinge an sich nicht als ein schlechthin unerkennbares Etwas („somewhat“) aufgefasst werden.

[87]) Durch diesen Zusatz wird den Gegnern eine falsche Wendung in den Mund gelegt. Nicht die Flucht zu anderen möglichen Sinnen war hier an der Stelle, sondern die Bemerkung, dass es uns schwerlich gelingen werde, die sinnlichen Empfindungen auf ihre beiden zusammenwirkenden

Ursachen, die subjektive oder psychische Kraft und den äusseren Reiz, zurückzuführen und das Äussere rein nach dessen eigener Beschaffenheit aufzufassen. Wer dafür hält, dass wir dies nicht vermögen, muss die Natur der „Materie“ (oder besser: der „Dinge an sich“) für etwas uns völlig Unbekanntes halten, und kann dennoch guten Grund haben, gemäss dem Kausalitätsgesetze das Vorhandensein dieses Unbekannten zu erschliessen, obschon allerdings, dem Obigen gemäss, der Schluss seine volle Kraft nicht ohne die Anerkennung gewinnt, dass die Ausdehnung mit den Gestalten und Bewegungen in unseren Sinneswahrnehmungen das grossenteils treue und einer wachsenden Treue fähige Abbild einer gleichartigen ausserhalb unseres Geistes befindlichen Ausdehnung mit den in ihr befindlichen Gestalten und Bewegungen sei.

[88]) Nämlich von allen biblischen Wundern, an welche allein Berkeley hier denkt, und wobei die von ihm gegebene Lösung wohl als zureichend anzuerkennen ist; es bleibt fraglich, ob er sich auch mit dem von dem Katholizismus behaupteten (von ihm selbst freilich nicht anerkannten) Transsubstantiationswunder würde abfinden können, bei welchem ausdrücklich die Substanz als solche in Betracht kommt und verwandelt werden soll, während doch die Accidentien, insbesondere der Geschmack des Brotes und Weines beharre, was nicht gut mit einer Ansicht zu harmonieren scheint, nach welcher als Substanz des Brotes und des Weines nur entweder der Geist des Geniessenden oder die Einheit der Accidentien selbst, d. h. ihre Verbindung unter einander, bezeichnet werden kann. Doch liesse sich vielleicht der Schwierigkeit dadurch entgehen, dass, indem unter Substanz nicht das Substrat oder der Träger, sondern der Inbegriff des Wesentlichen zu verstehen wäre, gesagt würde, da in dem religiösen Akte Leib und Blut Christi hinzuträten und mit dem Brote und Weine sich vereinigten, so hörten die Qualitäten der letzteren als leiblicher Speise auf, wesentlich zu sein und sänken zu Accidentien herab, sodass statt der früheren Substanz jetzt eine andere Substanz vorhanden sei (durch welche Deutung zugleich auch das lutherische Dogma mit dem katholischen sich vereinigen liesse).

[89]) Der Einwurf, der den Wein betrifft, findet allerdings im Sinne der Berkeleyschen Doktrin und des Berkeleyschen Wortgebrauchs seine Erledigung durch das früher Gesagte; aber nicht ganz mit Recht setzt Berkeley das gleiche von dem die Schlange betreffenden Einwurf voraus; denn bei der Schlange handelt es sich nicht bloss um das Percipiertwerden derselben durch die in der Nähe befindlichen Personen, und nicht bloss um die Vorstellung dieser Personen von dem Beseeltsein der Schlange, sondern auch um die wirklich und

zwar ausserhalb des Bewusstseins dieser Personen stattfindende Beseeltheit der Schlange. Eine Verwandlung von Wasser in Wein wäre nach Berkeleyschen Prinzipien bloss eine Umwandlung von Perceptionen in andere Perceptionen, eine Verwandlung eines Stabs in eine Schlange aber teils eben dies, teils daneben noch eine Umwandlung derselben in die (auch selbst mit Perceptionen ausgestattete) Seele des Tieres, also ein potenziertes Wunder, dessen eigentümliche Beschaffenheit doch wohl eine besondere Berücksichtigung verdient hätte. Ein begründeter Einwurf gegen die Berkeleyschen Prinzipien lässt sich daraus freilich ebensowenig, wie aus den übrigen Wundergeschichten entnehmen; es ist (trotz der abweichenden Ansicht einiger neueren Beurteiler) zuzugeben, dass dieselben mit den Wundern in einer ebenso guten Harmonie stehen, wie sie mit einer ernstlich durchgeführten Anerkennung der Naturgesetzmässigkeit unvereinbar sind.

[90]) Es ist bemerkenswert, dass Kant den Ausdruck „das Intelligible" gerade auf die „Dinge an sich", die ausserhalb des Geistes des wahrnehmenden und denkenden Subjekts existieren, bezieht, während ihm die Erscheinungen, die nur in unserem Bewusstsein sind, als Dinge oder Objekte gelten, die in uns empirisch-real seien. Diejenigen Philosophen aber, welche eine reale Existenz materieller Dinge ausserhalb des Geistes annehmen, können wohl die Formen (ἰδέαι) derselben abbildlich auch im Geiste existieren lassen (was ausdrücklich die Aristoteliker lehren), aber nicht anders als metaphorisch die sinnlichen Bilder selbst Sinnesobjekte nennen, die eine Existenz im Geiste hätten und „unmittelbar percipiert" würden; der Gebrauch dieser Ausdrücke führt leicht irre, und von einer zweifachen Existenz der „Sinnesobjekte" zu reden, wäre ebenso verkehrt, wie wenn ich meine Vorstellung (notion) von dem Geiste des Caesar den unmittelbar vorgestellten Caesar und den Geist des Caesar selbst den mittelbar vorgestellten Caesar nennen und demgemäss von einer zweifachen Existenz des Caesar reden wollte. Die Sinnesobjekte existieren nur extra mentem. S. o. Anm. 8, 12, 28.

[91]) Berkeley berührt hier eine wirkliche, aber keineswegs unlösbare Schwierigkeit, die er übrigens nicht so exklusiv, wie hier geschieht, den Vertretern des dem seinigen entgegengesetzten Standpunktes entgegenhalten dürfte, da eben dieselbe, obschon in beschränkterem Umfange, auch auf seinem eigenen Standpunkte besteht, nämlich insoweit, als es sich um die Erkenntnis anderer Geister (ausser dem eigenen des erkennenden Subjekts) handelt. In der politischen Geschichte, der Kulturgeschichte, der Geschichte der Religionen, der Wissenschaften etc. ist das Hauptobjekt der Erkenntnis das geistige Leben der Vorzeit, welches sich thatsächlich ganz ausserhalb

des Bewusstseins des Geschichtsforschers vollzogen haben kann, der zu der Zeit, in welcher die Ereignisse stattfanden, die er jetzt zu erkennen sucht, noch gar nicht gelebt zu haben braucht; seine Erkenntnis ist wahr oder hat Gültigkeit in Bezug auf die zu erkennende Realität, insofern sie dieser konform ist. Unsere geschichtliche Auffassung der homerischen Religion oder der platonischen Philosophie oder der arabischen Astronomie ist wahr oder hat objektive „Realität" (genauer: Gültigkeit in Bezug auf die zu erkennende Realität, welche hier eine geistige ist), insofern sie der religiösen Denkweise Homers, der Spekulation Platos, den astronomischen Vorstellungen der Araber konform ist. Auch hier ist zu fragen: wie kann ich erkennen, dass meine Erkenntnis, die in meinem Bewusstsein ist, solchen (geistigen) Objekten konform sei, welche nicht in meinem Bewusstsein sind (sondern vor vielen Jahrhunderten im Bewusstsein anderer Personen gewesen sind)? Aber diese Frage darf weder hier, noch auch in Bezug auf die Erkenntnis der körperlichen Dinge, welche ausserhalb unseres Bewusstseins sind, in dem Sinne aufgeworfen werden, als ob sie unbeantwortbar und als ob die Voraussetzung, auf der sie beruhe, ungereimt wäre, sondern nur in der Absicht, die Beantwortung zu suchen. Die Gewissheit der Übereinstimmung meiner Erkenntnis mit dem zu Erkennenden kann ich, wenn dieses letztere ausserhalb meines Bewusstseins liegt, niemals direkt durch Vergleichung gewinnen, da ich ja nicht aus meinem Bewusstsein heraustreten kann, wohl aber indirekt durch Schlüsse, die auf der Voraussetzung eines über mein Bewusstsein übergreifenden Kausalnexus beruhen. Vergleiche hierüber Überweg, Syst. der Logik. §§ 41—44.

[92]) Als ob die Bedenken, welche Berkeley selbst gegen den Begriff der Substanz als eines „Trägers" der Accidentien Sektion XVI. f. erhoben hat, ausschliesslich den Begriff der materiellen Substanz und nicht ebensowohl und vielleicht in noch höherem Masse den Begriff einer geistigen Substanz träfen! Berkeley sagt mit Recht, dass er in betreff des Geistes mit der herrschenden Annahme einer Substanz als Trägerin von Accidentien übereinkomme; aber er zeigt weder hier noch anderwärts, dass er mit Recht an dieser Annahme festhalte, und dass in diesem Betracht seine argumentatio ex concessis eine argumentatio ex concedendis sei.

[93]) Epikur (341—270 v. Chr.) lehrte nach dem Vorgange des Demokrit ein Gewordensein der Welt durch den Zusammenfluss von Atomen ohne Mitwirkung einer Gottheit. Ähnliches lehrte Hobbes (1588—1679), der als absolutistischer Politiker bekannter ist als durch seine Naturphilosophie; er nimmt an, dass die Materie empfinden und denken könne.

[94]) Nach Aristoteles (Phys. IV, 11) ist die Zeit die

Zahl der Bewegung (Veränderung) in Bezug auf das Früher oder Später. Nach demselben (Phys. VI, 2) sind Zeit und Raum gleichmässig ins Unendliche teilbar. Nach Lockes Doktrin (II, XIV, 3, 5 und 17) giebt uns die Reflexion über den Wechsel der einander ablösenden Vorstellungen den Begriff der Aufeinanderfolge (Succession); der Abstand zwischen den Gliedern dieser Folge oder zwischen dem Bewusstsein zweier Vorstellungen in der Seele ist die Dauer und die durch ein bestimmtes Mass bezeichnete Dauer ist die Zeit. Obwohl der Begriff der Dauer aus der Reflexion über die Folge und Zahl der Vorstellungen entsprungen ist, so ist er doch auch auf Dinge anwendbar, die existieren, während wir nicht denken, so wie der Begriff der Ausdehnung der Körper, obgleich aus den Eindrücken des Gesichts und Gefühls entsprungen, auch auf die entfernten Räume angewendet wird, wo kein Körper sichtbar oder fühlbar ist.

[95]) Die bestimmte Abgrenzung der Gruppen von Vorstellungen, deren jede durch ein bestimmtes Wort repräsentiert werden könne, mittels der vollständigen und geordneten Angabe der in Betracht kommenden Inhalts-Bestandteile jener Vorstellungen, d. h. mittels der Definition, ist ein unabweisbares Erfordernis jeder wissenschaftlichen Betrachtung. So verdienstvoll Berkeleys prinzipielle Bekämpfung falscher Verselbständigung von Abstraktis und sein eigenes Streben nach durchgängiger Basierung allgemeiner Begriffe und Urteile auf die zugehörigen konkreten Vorstellungen ist, so wenig kann seine Polemik gegen das Streben nach der Bildung und nach der Definition allgemeinster Begriffe uneingeschränkt gebilligt werden. Auf dem ethischen Gebiete stehen Berkeleys Aeusserungen in vollem Gegensatze zu der Sokratischen Basierung alles ethischen Handelns auf die begriffliche Erkenntnis des Ethischen. Es giebt eine berechtigte Polemik gegen eine einseitige Überschätzung des Begriffs und der Regel; diese Polemik ist auf dem ethischen Gebiete dem Kantianismus gegenüber insbesondere von F. H. Jacobi durch Hervorhebung des sittlichen Taktes, und von eben diesem Denker, wie auch von Schleiermacher, durch Betonung des ethischen Rechtes der Individualität geübt worden. Aber diese Polemik unterliegt der Gefahr, selbst in die entgegengesetzte Einseitigkeit zu fallen, wenn sie nicht bloss gegen Überschätzung des Allgemeinen, sondern gegen dieses selbst sich richtet. Scholastische und skeptische Verirrungen sind durch echte Wissenschaft, und nicht durch Rückkehr auf den vorwissenschaftlichen Standpunkt zu überwinden; das letztere aber erscheint, so wenig es Berkeleys Absicht sein kann, doch als eine naheliegende Konsequenz seiner hier ohne die er-

forderlichen Restriktionen geübten Polemik gegen die Versuche der Definition gewisser sehr allgemeiner Begriffe.

[96]) Diese Ansicht ist die des Aristoteles und der Scholastiker, welchen das Wesen (οὐσία), d. h. der Inbegriff des Wesentlichen (das in der Definition anzugeben ist) als die Ursache der Qualitäten (ποιά) galt.

[97]) Allerdings hat Newton selbst diese Möglichkeit offen gelassen; die meisten seiner Anhänger aber fanden in der Anziehungskraft eine wesentliche Eigenschaft der Materie. Die Kartesianer dagegen bestritten die Attraktion und suchten die Ablenkung der Himmelskörper von der gradlinigen Bahn ebenso wie auch den Fall der irdischen Körper durch einen Anstoss zu erklären, den der Äther denselben erteile. Diese Kartesianische Hypothese wurde noch bis gegen die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts hin von französischen Gelehrten aufrechterhalten, verlor aber immer mehr an Ansehen, je mehr man sich überzeugte, dass zu jeder Masse in allen Lagen Annäherung jeder anderen Masse dem Newtonschen Gravitationsgesetze gemäss erfolge; insbesondere lieferten die Kometen, deren Bahn nicht mit der des Äthers gleichgesetzt werden kann, den Newtonianern ein mächtiges, ja unwiderlegliches Argument. Man ward allmählich immer mehr geneigt, die Attraktion als immanente Eigenschaft aller Materie aufzufassen. Doch blieb dabei und bleibt heute noch unerledigt die vielbesprochene Frage, ob es eine „*actio in distans*“ gebe, die zur Ansicht erforderlich zu sein scheint, und wobei sich doch gar nicht denken lässt, was die Kraft während ihrer Durchwanderung des Zwischenraumes zwischen den Massen sei (ob eine Substanz oder eine Eigenschaft), und wird auch (was durchaus notwendig zu sein scheint) ein substantielles Kontinuum als allen Raum erfüllend vorausgesetzt, innerhalb dessen die Körperatome sich befinden, so bleibt doch die Frage nach der Weise der Verbreitung der Kraft immer noch ungelöst. Kants Dynamik, besonders aber Herbarts Lehre, wonach die Annäherung auf Modifikationen der „inneren Zustände“ beruht, Schillers Vergleichung der Anziehung mit der Liebe und Schopenhauers Willenslehre scheinen einigermassen das Dunkel zu lichten.

[98]) Dass Berkeley hier irre, steht heute ausser Frage; aber der Irrtum war sehr verzeihlich zu seiner Zeit, als die Astronomie, mit Recht vorzugsweise noch der Erforschung des Planetensystems zugewandt, die Frage nach der Bewegung der Fixsterne noch nicht ernstlich in Angriff genommen hatte. Heute steht die Bewegung der Fixsterne ausser Zweifel: dass alle dem System unserer Milchstrasse angehörenden Körper sich um ein gemeinsames Centrum gravitationis bewegen, ist

gewiss; aber wo dieses liege (etwa, wie Mädler annimmt, in oder nahe bei der Plejadengruppe) ist noch unentdeckt.

[99]) Auch diese Irrtümer Berkeleys bedürfen heute keiner Widerlegung mehr. Jeder Teil der emporwachsenden Pflanze, der elastischen Luft hat Schwere; diese selbst wird nicht aufgehoben, wenn ihre Wirkung durch Gegenwirkungen paralysiert und in ihr Gegenteil verkehrt wird. Überall aber, wo mehrere Kräfte miteinander zusammenwirken und teilweise einander kompensieren, kann nach der Konsequenz des Berkeleyschen Prinzips, wonach Gott unmittelbar die Erfolge bewirkt, die Bethätigung der in den einfacheren, komplikationsfreien Fällen sich klar bekundenden Naturgesetze nicht mehr erkannt und anerkannt werden; diese Gesetze erscheinen nicht als allgemeingültig, obschon sie es in der That sind, und anderen Gesetzen weichend, denen dann gleichfalls nur eine sehr eingeschränkte Gültigkeit zugeschrieben werden kann. Das Berkeleysche Prinzip ist, wie sich auch hier wiederum zeigt, zwar mit einer allgemein gehaltenen Anerkennung des Bestehens von Naturgesetzen als Regeln des göttlichen Handelns, aber nicht mit einer wissenschaftlich durchgeführten Erkenntnis von Naturgesetzen vereinbar.

[100]) Wo Berkeleys Rat befolgt wird, tritt neben ein eifriges Streben nach materiellen Gütern und behaglichem Lebensgenuss an den Werktagen ein ebenso eifriges Streben nach himmlischer Seligkeit an den Sonn- und Feiertagen, und eine diesen praktischen Tendenzen entsprechende Theologie, wobei aber eine Wissenschaft und Kunst, die das Wahre und Schöne als solches ohne Nebenzwecke irdischer oder überirdischer Art erstrebt, sehr zu kurz zu kommen pflegt. Dies ist, obschon nicht Berkeleys Absicht, doch die Weise, wie sich das hier von ihm Empfohlene thatsächlich zu gestalten pflegt.

[101]) In Sektion CXIV nennt Berkeley ausdrücklich (Newton's) Philosophiae naturalis principia mathematica (zuerst 1687 erschienen). Newton macht die von Berkeley hier angeführten und bekämpften Unterscheidungen in dem Scholion zur achten Definition in der Einleitung zu seinen Principia (Ausgabe von 1687 S. 5ff.).

[102]) In der Figur, die der Note 54 (s. oben S. 127) beigefügt ist, würde hiernach eine Bewegung des äusseren Objekts A B eine absolute Bewegung sein, eine Bewegung des Bildes a' b' aber unter den anderen Bildern in dem Bewusstseinsraume eine relative Bewegung. Doch ist diese Bestimmung insofern nicht ganz zutreffend, als auch die Bewegung des äusseren Objekts A B teils auf den absoluten Raum, teils auf bestimmte äussere Objekte bezogen sein kann, und auch diese letztere Beziehung nicht bloss durch uns in der

Betrachtung gesetzt wird, sondern in dem realen Zusammenwirken der Naturkräfte selbst begründet ist, z. B. die Doppelbewegung des Mondes, nämlich teils um die Erde, teils mit der Erde um die Sonne, aus der zweifachen Anziehung folgt, die derselbe erfährt, nämlich teils zur Erde, teils zur Sonne hin (wie überhaupt unsere subjektiven Beziehungsbegriffe auf objektiven Relationen beruhen, z. B. der subjektive Beziehungsbegriff der Anzahl auf der objektiv-realen Existenz miteinander wesensverwandter Individuen, der subjektive Beziehungsbegriff „Und" auf einer objektiven Zusammengehörigkeit etc.).

[103]) Nämlich in einem Gefässe, welches an einem Faden aufgehängt ist und plötzlich rasch gedreht wird, wobei das Wasser erst allmählich in die Bewegung des Gefässes mit hineingezogen wird. — Wirkt nach Berkeleys Voraussetzung bei jeder Bewegung Gottes Kraft direkt oder ohne „sekundäre Ursachen", so ist sehr unklar, was es heisse, Gott wende seine Kraft nicht auf unsere Himmels-Idee, sondern auf unsere Erd-Idee, und in unserer auf dem Sinnenschein beruhenden Auffassung könne in diesem Betracht ein Irrtum sein.

[104]) Diese utilitaristische Ansicht Berkeleys (die, wie auch manches andere in seinen gegen die reine Mathematik gerichteten Äusserungen sehr an Baco von Verulam erinnert) darf uns als ein Beleg für das oben (Anm. 100) ausgesprochene Urteil gelten. Mit phantastischen Zahlenspekulationen, die auf einer falschen Verselbständigung der Resultate der Abstraktion beruhen, und mystischen Träumereien (wie der Definition des Platonikers Xenokrates, die Seele sei eine sich selbst bewegende Zahl, oder der pythagoreischen Definition der Gerechtigkeit als einer Quadratzahl) stellt Berkeley fälschlich auf eine Linie die ernste, streng wissenschaftliche Zahlentheorie, die allerdings nicht gerade von „praktischem Nutzen" ist, auch auf sehr weit gehenden und umfassenden Abstraktionen beruht, aber nur in dem wissenschaftlich berechtigten Sinne (der ausschliesslichen Richtung der Aufmerksamkeit auf gewisse Seiten des Gesamtobjekts), ohne dass dabei irgend der Fehler einer falschen Verselbständigung des Abstrahierten begangen wird.

[105]) Nicht sowohl hiermit, als vielmehr mit einer Erforschung der Sprachgesetze wäre die Theorie der Zahlen zu vergleichen. Was in einem gewissen Betracht ein Zeichen ist, kann doch eine natürliche Gesetzmässigkeit in sich tragen, welche es wert macht, auch selbst als ein Forschungsobjekt (nicht als blosses Hilfsmittel) zu gelten.

[106]) Wenn Berkeley von seinem Standpunkte aus keine ausserhalb des Geistes bestehende Ausdehnung annehmen kann, so beweist dies doch, dem Obigen zufolge, keineswegs, dass

diese Annahme falsch sei. In der Ausdehnung an sich giebt es kein Minimum. In unserer subjektiven Perception als solcher giebt es Minima, die kleinsten Entfernungen, in welchen zwei Tast-Eindrücke auf einer Fingerspitze, dem Handrücken, der Zungenspitze, den Lippen etc., zwei Netzhaut-Affektionen, deren Abstand voneinander durch den Gesichtswinkel bedingt ist, zwei gesonderte oder voneinander unterscheidbare Empfindungen hervorrufen. Indem aber das nämliche äussere Objekt (z. B. ein auf das Papier gezeichneter Strich von 1 Zoll Länge) uns bei verschiedenen Graden der Annäherung und vollends unter Beihilfe des Mikroskops eine verschiedene und an keine feste Grenze gebundene Zahl von Teilen erblicken lässt, so giebt es auch wiederum keinen kleinsten wahrnehmbaren (wenigstens keinen kleinsten mittels des Gesichtssinnes wahrnehmbaren) Teil des Objekts. Das Mikroskop zeigt uns auch den zehntausendsten Teil eines Zolles.

[107]) Berkeley hat diesen „Widerspruch" nur behauptet, aber nicht nachgewiesen. Ein Widerspruch ist Bejahung und Verneinung des nämlichen. Die Summe einer Reihe endlich und zugleich unendlich zu nennen, oder die Gliederzahl derselben zugleich endlich und unendlich zu nennen, wäre ein Widerspruch; aber die Summe endlich und die Gliederzahl unendlich zu nennen, ist kein Widerspruch, vorausgesetzt, dass entweder die Grösse der sämtlichen Glieder eine unendlich kleine sei, oder die Grösse der einzelnen Glieder in bestimmter Weise ins Unendliche abnehme. Übrigens hat schon Locke (a. a. O. II, XXIII, 31) dafür gehalten, die unendliche Teilbarkeit einer endlichen Ausdehnung verwickle, man möge sie annehmen oder verwerfen, in Folgerungen, welche sehr grosse Schwierigkeiten und anscheinende Ungereimtheiten mit sich führen.

[108]) Berkeley bedient sich hier des Ausdrucks „Beweise *a posteriori*" in dem guten alten Sinne: „Beweise, welche aus den Folgen (dem ὕστερον φύσει, *natura posterius*) gezogen sind; der Kantische Missbrauch, unter *a priori* eine Unabhängigkeit von dem empirisch Gegebenen zu verstehen (welche Unabhängigkeit in Wahrheit überhaupt nicht besteht) und demgemäss *a posteriori* mit empirisch geradezu gleichzusetzen, ist ihm noch fremd.

[109]) Nämlich seit der Newtonschen Erfindung der „Fluxionsrechnung", womit die von Leibniz bald nachher, und zwar, ehe Newton seine Erfindung veröffentlicht hatte, aufgestellte „Differential- und Integralrechnung" sachlich übereinkommt; beide fallen unter den Begriff „Infinitesimalrechnung"; es besteht nur eine formelle Verschiedenheit; die Leibnizische Bezeichnungs- und Operationsweise aber ist als die vorzüglichere anzuerkennen.

Newton hat die „Arithmetik der Fluxionen" seit 1665 allmälig ausgebildet und dieselbe bis zum Jahr 1672 einzelnen Freunden mitgeteilt, obschon mehr andeutungsweise, als in ausführlicher Entwickelung; veröffentlicht hat er sie zuerst 1687 in seinen „*Principia philosophiae naturalis*". Leibniz ist 1676, vielleicht nicht ganz ohne Kenntnis Newtonscher Andeutungen, jedoch auch gestützt auf seine eigenen früheren Reihenbetrachtungen, mit mindestens relativer Selbständigkeit zu dem neuen Kalkul gelangt und hat denselben zuerst 1684 (in den „*Acta eruditorum*") veröffentlicht.

[110]) Nicht „mit gutem Grunde", sondern vermöge einer blossen Missdeutung des Begriffs unendlich kleiner Grössen wurde dies von einigen behauptet, was freilich nur darum geschehen konnte, weil auch die Vertreter der entgegengesetzten Ansicht den Irrtum, als ob etwas unendlich Kleines eine feste Grösse sein könne, zu hegen pflegten. Unter einer „unendlich kleinen Grösse" ist nicht eine feste Grösse zu verstehen, sondern eine Grösse, die nach festem Gesetz verschiedene Werte annimmt, welche Null zum Grenzwert haben. Der Grenzwert ist derjenige Wert, welchem eine veränderliche Grösse sich immer mehr annähert, ohne ihn je zu erreichen, und zwar so, dass der Abstand von demselben kleiner werden kann als jede beliebige feste Grösse. In einer Reihe, welche Null zum Grenzwert hat, muss also, wenn irgend eine beliebige feste Grösse gegeben wird, immer ein Glied gefunden werden können, welches (wie auch alle ihm nachfolgenden) kleiner ist als jene gegebene feste Grösse. Ebenso ist das unendlich Grosse im mathematischen Sinne (oder der reciproke Wert einer unendlich kleinen Grösse) nicht eine feste Grösse, sondern eine solche, die der Reihe nach verschiedene Werte annimmt und dabei grösser werden kann als jede beliebige feste Grösse.

Zwei Grössen, welche unendlich klein oder unendlich gross sind, werden miteinander verglichen, indem man die einander entsprechenden Glieder der beiden Reihen miteinander vergleicht, wodurch eine Reihe der Verhältnisse entsteht; der Grenzwert dieser letzteren Reihe bezeichnet das Verhältnis der einen unendlich kleinen oder unendlich grossen Grösse zu der anderen.

Der Zuwachs einer Grösse um lauter unendlich kleine Grössen ist ein kontinuierlicher. Diejenige Reihe aber, wodurch eine einzelne unendlich kleine Grösse dargestellt wird, braucht keineswegs auch ihrerseits wiederum notwendig aus solchen Gliedern zu bestehen, welche bloss um unendlich kleine Grössen voneinander verschieden sind; doch kann sie durch unbegrenzte Zwischenschiebung von Gliedern kontinuierlich werden.

Es sei z. B. die eine Reihe folgende:

$$\frac{1}{2},\ \frac{1}{4},\ \frac{1}{8},\ \frac{1}{16},\ \ldots$$

Die andere Reihe sei folgende:

$$\frac{5}{4},\ \frac{9}{16},\ \frac{17}{64},\ \frac{33}{256},\ \ldots$$

Diese Reihen sind so gebildet worden, dass das allgemeine Glied der ersten $\frac{1}{2^n}$ ist, das allgemeine Glied der anderen aber $\frac{2}{2^n} + \frac{1}{2^{2n}} = \frac{2^{n+1} + 1}{2^{2n}}$. Nennen wir die erste unendlich kleine Grösse α, so ist die zweite $= 2\,\alpha + \alpha^2$. Auf der Abhängigkeit von n beruht die Zusammengehörigkeit der Glieder.

Vergleichen wir nun die einander entsprechenden Glieder beider Reihen miteinander, so erhalten wir die Reihe der Verhältnisse:

$$2\tfrac{1}{2},\ 2\tfrac{1}{4},\ 2\tfrac{1}{8},\ 2\tfrac{1}{16},\ \ldots$$

deren allgemeines Glied ist $2 + \frac{1}{2^n} = \frac{2^{n+1} + 1}{2^n}$. Nun haben die Glieder dieser dritten Reihe einen Grenzwert, welchem sie sich über jede noch so kleine Differenz hinaus annähern, ohne ihn je ganz zu erreichen. Dieser Grenzwert ist $= 2$, weil der Grenzwert des zu 2 noch hinzukommenden Bruchs (welcher mit dem obigen α übereinkommt) $= 0$ ist. Der Grenzwert 2 ist *nicht* das Verhältnis irgend welcher zweier Glieder zu einander. Wollte man ihn als das Verhältnis letzter Glieder oder im Verschwinden begriffener Glieder betrachten, so würde man sich in einen Widerspruch verwickeln; denn es giebt keine letzten oder verschwindenden Glieder. So lange wir innerhalb der beiden ersten Reihen verbleiben, und zwei einander entsprechende Glieder miteinander vergleichen, ist deren Verhältnis nicht $= 2$, sondern > 2; gehen wir aber darüber hinaus zu den Grenzwerten der beiden ersten Reihen, so sind diese beide $= 0$, ihr Verhältnis zu einander also $= 0/0$, was wiederum nicht $= 2$, sondern etwas völlig Unbestimmtes ist. Aber man verwickelt sich in keinen Widerspruch, wenn man nicht ein Verhältnis letzter Glieder, noch auch ein Verhältnis der Grenzwerte, sondern den Grenzwert der Verhältnisse sämtlicher Glieder sucht. *Dies genügt für alle Anwendungen, indem es sich bei denselben gleichfalls um Grenzwerte handelt*, wie z. B. die Tangente die Lage hat, welcher sich die vom Berührungspunkt aus gezogenen Sehnen über jede noch so kleine Winkeldifferenz hinaus als der Grenzlage bei fortwährender Verkleinerung immer mehr annähern. Weil auf beiden Seiten, in der arithmetischen Betrachtung und in der geometrischen (oder mechanischen) Anwendung die *Grenzwerte* in Betracht kommen, so lässt sich ein *absolut* ge-

naues Resultat gewinnen; ungenau wäre nur die Gleichsetzung eines Grenzwertes mit einem Gliede der Reihe.

Nun kann es geschehen, dass die Glieder der Verhältnisreihe selbst ins Unendliche zu- oder abnehmen. In diesem Falle heisst die eine unendlich kleine Grösse ein unendlich kleiner Teil der anderen oder ein unendlich Kleines zweiter Ordnung. Ist z. B. die eine Reihe die erste der obigen, die andere aber $^1/_4$, $^1/_{16}$, $^1/_{64}$, $^1/_{256}$, . . . (oder die erste Grösse $= \alpha$, die zweite $= \alpha^2$), so ist die Verhältnisreihe mit der ersten Reihe identisch, also selbst ins Unendliche abnehmend, die Grösse also, welche die Werte in der zweiten Reihe durchläuft, eine unendlich kleine Grösse zweiter Ordnung. Bei dieser Begriffsbestimmung (die mit der von Eisenstein, R. Hoppe u. a. übereinkommt) fallen alle die Widersprüche hinweg, die Berkeley und andere der Infinitesimaldoktrin vorgeworfen haben, die aber nur dann in der That bestehen, wenn das Unendliche als eine feste Grösse betrachtet wird.

[111]) Also nicht bloss eine durch eine besondere Gnade Gottes ihr verliehene Unsterblichkeit, welches letztere Justin und andere alte Kirchenlehrer in ausdrücklichem Gegensatz gegen den Platonismus annahmen, bis später, zumeist durch Augustins mächtigen Einfluss, die platonische Doktrin einer im Wesen der Seele gegründeten (natürlichen) Unsterblichkeit in der christlichen Kirche die vorherrschende ward.

[112]) Diese auf eine Unterstützung des Beweises durch moralische Herabsetzung des Gegners ausgehende Behauptung wird keineswegs durchgängig durch die Erfahrung bestätigt, welche weder für die Bedingtheit des Unsterblichkeitsglaubens durch Charaktertüchtigkeit, noch auch für die Bedingtheit der letzteren durch den ersteren spricht.

[113]) Diese Polemik Berkeleys gegen die abstraktive Sonderung (oder Hypostasierung) der „Seelenvermögen“ ist sehr verdienstlich; nur hätte sie weit eingehender geführt werden müssen, um den Erfolg herbeizuführen, den in weit späterer Zeit die Herbartsche Wiederaufnahme derselben herbeigeführt hat.

[114]) Wie dieser Anteil zu denken sei, bleibt unklar. Den Anteil des Geistes an der Hervorrufung seiner eigenen Ideen bestimmt Berkeley Sektion XXVIII ff.; aber wie kann in geordneter Weise mein Geist auf andere Geister hinüberwirken oder an der Wirkung auf diese irgend einen Anteil haben? Unmittelbar kann ich auch nach Berkeleyscher Lehre nicht in dem anderen Gedanken hervorrufen, sondern nur mittels meiner „Ideen“. Meine „Ideen“ aber und deren Änderungen — z. B. in dem Ideenkomplex, den ich meinen Leib nenne — können nach eben dieser Doktrin nichts in dem anderen bewirken, nicht Ideen in ihm hervorrufen. Wie treten

die Ideenkomplexe verschiedener Personen zu einander in Beziehung? Die Antwort: „durch Gottes Willen“ hilft freilich überall aus; aber eine erkennbare Naturordnung besteht dabei nicht. Ohne die Voraussetzung eines naturgesetzlichen Zusammenhangs würde ich nur auf Gott, nicht auf endliche Wesen ausser mir selbst schliessen können. Unter der Voraussetzung dieses Zusammenhangs aber können Wort, Schrift und andere Zeichen die Beziehung zwischen verschiedenen denkenden Wesen nur vermitteln, sofern sie nicht blosse Ideen, sondern Veränderungen in gewissen an sich existierenden Objekten sind, auf welche Objekte der eine Wirkungen übt, und die, hierdurch modifiziert, ihrerseits auf den Geist des anderen einwirken. (Ich habe dieses Argument gegen den Berkeleyanismus angedeutet in meinem Grundr. der Gesch. der Philosophie III, 3. Aufl., Berlin 1868, S. 331, und ausgeführt in der Zeitschr. für Philos., Bd. 54, Heft 2, Halle 1869.)

[115]) Die Lehre des Kartesianers Malebranche (1638—1715), dass wir alle Dinge in Gott schauen. Ausführlicher erklärt sich Berkeley über diese Lehre in seiner späteren Schrift „Gespräche zwischen Hylas und Philonous“, vor der Mitte des zweiten Gesprächs. Berkeley will nicht mit Malebranche sagen, dass wir die Dinge sehen, indem wir das wahrnehmen, wodurch sie in der geistigen Substanz der Gottheit repräsentiert werden, sondern nur, dass die Dinge, die wir wahrnehmen (d. h. unsere Ideen), vermöge des Willens eines unendlichen Geistes erkannt werden. Nach Berkeley können unsere Ideen, die bloss passiv sind, nicht der göttlichen Substanz, die ganz aktiv ist, gleichen, auch nicht einem Teile dieser Substanz, die ganz unteilbar ist; zudem werde im Malebrancheschen System die Existenz einer materiellen Welt, deren „Vollkommenheiten“ in dem geistigen Wesen der Gottheit mitenthalten seien, ganz vergeblich angenommen, und diese Annahme verwickele doch in alle die Widersprüche, die der Voraussetzung anhaften, dass materielle Dinge ausserhalb der Seele existieren.

[116]) Aber nicht als solche; Berkeley seinerseits, aber nicht der von ihm supponierte Gegner erkennt die in Rede stehenden Erscheinungen als Werke der Vorsehung an. Thäte er es, so verwickelte er sich in einen groben Widerspruch mit sich selbst; thut er es nicht, so wäre zum Behuf der Bestreitung auf seinen Standpunkt selbst genau einzugehen, um die Unhaltbarkeit desselben zu erweisen. Bekanntlich hat unter den neueren Denkern am eingehendsten Leibniz (1646—1716) in seiner zuerst im Jahre 1710 (also mit Berkeleys Principles gleichzeitig) veröffentlichten Théodicée die hier berührten Probleme erörtert.

Druck von C. Grumbach in Leipzig.

Lecky, Wm. E. H. Geschichte des Geistes der Aufklärung in Europa, seiner Entstehung und seines Einflusses. Nach der vierten Auflage des englischen Originals übersetzt von J. H. Ritter. 2. Ausgabe. VIII, 456 S. M. 4.—

Locke, John. Versuch über den menschlichen Verstand. Neu übersetzt und mit einer Einleitung und Sachregister versehen von Carl Winckler. 2 Bände. 1911/1913. XXXIV, 489 und VII, 450 S. Preis je M. 4.—, geb. je M. 4.50.

Winklers Übersetzung bedeutet eine völlige Neuarbeit, die, verglichen mit den älteren Übersetzungen, überall zunächst den geschulten Philologen zeigt, der sich aber in die philosophische Gedankenwelt offenbar gut hineingearbeitet hat, und der trotz engster Anlehnung an das Original doch kein Sklave des Originals wird, sondern einen deutlichen, verständlichen, wohlklingenden Text zu geben bestrebt ist und damit weit über die Schultzesche Übersetzung (bei Reclam) hinausführt.
Theologischer Jahresbericht.

Der Übersetzer hat die schwierige und verantwortungsvolle Arbeit der Verdeutschung ganz neu in Angriff genommen und in seiner Übertragung ein Werk geschaffen, das alle bisherigen Übersetzungen im ganzen und einzelnen übertrifft. Die klassische Ausgabe des englischen Textes von Fraser 1894 ist hier zum ersten Male benutzt, die Abweichungen der verschiedenen Ausgaben sind notiert und alle wichtigen sachlichen Erläuterungen gegeben. So ist ein deutscher Locke entstanden, auf dessen Vollendung wir uns freuen.
Lic. H. Scholz in der „Täglichen Rundschau".

— Leitung des Verstandes. Übersetzt von J. B. Meyer. 1883. X, 94 S. 2.— (geb. 2.50)

Locke. Essay conc. Human Understanding. Books II and IV (with omissions). Sel. by M. W. Calkins. W. index. 1913. VII, 348 p. M. 5.—, geb. M. 6.—

Milton, John. Politische Hauptschriften. Übers. u. m. Anm. vers. von Wilh. Bernhardi. 3 Bände. 328; 359; XVIII, 342 S. M. 6.—

Aus dem Inhalt: Von der weltlichen Macht in kirchlichen Angelegenheiten. — Über Erziehung. — Areopagitica. — Eine Rede für die Freiheit der Presse. — Die Lehre und Wissenschaft von der Ehescheidung. — Erste und zweite Verteidigung des englischen Volkes. — Eikonoklastes. — Von der Reformation in England. — Der Grnnd des Kirchenregiments. — Der gerade und leichte Weg zur Herstellung einer freien Republik. — Verteidigung gegen den Geistlichen Alexander Morus.

Shaftesbury. Untersuchung über die Tugend. Übersetzt und eingeleitet von Paul Ziertmann. 1905. 15 u. 122 S. Preis M. 2.50, geb. M. 3.—

Die vorliegende Übertragung der Hauptschrift Shaftesburys ist wohlgelungen . . Es ist bekannt, wie Goethe, Herder und Schiller von Shaftesbury abhängen; Leibniz bedauert gerade von unserer Schrift, das er sie nicht vor Veröffentlichung seiner Theodicee kennen gelernt hat. Allgemeine Zeitung.

— Ein Brief über den Enthusiasmus. Die Moralisten. Übersetzt und eingeleitet von Max Frischeisen-Köhler. 1909. 31 und 312 S. Preis M. 3.—, geb. M. 3.50.

Diese beiden Schriften charakterisieren gerade durch ihre Zusammenstellung das Denken Sh.s aufs beste und enthalten zweifellos das Bedeutendste seines literarischen Schaffens. Seiner Übersetzung der beiden Schriften hat F.-K. eine Einleitung vorausgeschickt, die in gedrängter Kürze und unter völligem Verzicht auf biographische Einzelheiten, aber dafür in außerordentlich großzügiger Weise die historische Stellung des englischen Philosophen zu zeichnen unternimmt . . . Die Übersetzung liest sich fließend und gibt den Charakter des Originals sehr gut wieder.
Literarisches Zentralblatt.

Druck von C. Grumbach in Leipzig.